ARAP AKLININ OLUŞUMU

Tekvînü'l-Akli'l-Arabî



Muhammed Âbid el-CÂBİRÎ





MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ, *1936 Mağrib doğumlu. 1964'te lisans, 1967'de yüksek lisans eğitimini felsefe dalında bitirdi. 1970'te Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doktorasını tamamladı. 1967'den itibaren Rabat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Çağdaş Arap düşüncesinin önemli simalarından olup çabasını İslâm düşünce tarihinde Endülüs eksenli İbn Hazm, İbn Haldun ve Şâtıbî gibi isimlerle temayüz ettiğini düşündüğü bir İslâm rasyonalizmi damarını çağdaş dünyada diriltmeye adamıştır. Bu alanda girdiği tartışmalarda takındığı konumu "Mağrib düşüncesi" diye isimlendirmiştir. Bu yüzden örneğin Hasan Hanefî ile giriştiği uzun soluklu bir tartışma* Hıvâru'l-Maşrıkî ve'l-Mağribî *(Mağribî ve Maşrikî Tartışması) ismiyle yayınlanmıştır (Kahire 1990). Arap Aklı diye isimlendirdiği genel bir çerçevede İslâmî geleneğin güçlü bir eleştirisini ve yeniden yapılanmasını yapısalcı bir yaklaşımla öngörmektedir. Bu alanda yayınlanmış birçok çalışması içinde en önemlileri şunlardır:* Medhalû ilâ Felsefeti'l-Ulûm I: Er-Riyâdiyyatu'l-Aklâniyyatu'l-Muâsırâ *(Bilim Felsefesine Giriş I: Çağdaş Rasyonel Matematik, Mağrib 1976);* Medhalû ilâ Felsefeti'l-Ulûm II: El-Minhâcu't-Tecrübî ve Tatavvuri'l-Fikri'l-İlmî *(Bilim Felsefesine Giriş II: Deneysel Yöntem ve Bilimsel Düşüncenin Gelişimi, Mağrib 1976);* Nahnu ve't-Turâs *(Biz ve Gelenek, Mağrib 1980);* El-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Muâsır *(Çağdaş Arap Söylemi, Beyrut 1982);* Bunyetu'l-Akli'l-Arabî *(Arap Aklının Yapısı, Beyrut 1986);* Tekvînu'l-Akli'l-Arabî *(Arap Aklının Oluşumu, Mağrib 1984);* Et-Turâs ve'l-Hadâsa *(Gelenek ve Modernlik, 1991).*



İZ YAYINCILIK: 187
İnceleme-araştırma dizisi: 40
İstanbul, 1997

ISBN 975-355-222-X

dizgi, içdüzen:
İz Yayıncılık
kapak:
Hamdi Akyol
baskı, kapak baskısı, cilt:
Eramat, 506 71 25

MUHAMMED ÂBİD el-CÂBİRÎ

ARAP AKLININ OLUŞUMU

Türkçesi
İbrahim Akbaba

Merkezefendi Mh. Çayhane Sk.
Albayrak İşhanı Topkapı/İST
(0212) 613 14 80 pbx /135

İçindekiler

Takdim

Bu kitap, yüzyıl önce konuşulmaya başlanması gereken bir konuyu ele almaktadır. Aklın eleştirilmesi, her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ama bizim modern Arap rönesansımızda işler bu mecrada gelişmemiştir. Belki de sözkonusu rönesansın günümüze dek belini bir türlü doğrultamamasının ardında yatan faktörlerin en önemlilerinden biri budur. Hiç silkinip kalkmamış bir akılla; daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla rönesans yapmak mümkün müdür?

Sanılan şuydu ki; bu kitap yüzyıl boyunca yazılan kitaplar ve etüdler zincirinin sadece bir halkası olacaktı. Dolayısıyla kendinden önceki eserlerden kesinlikle istifade edecek, onların düştüğü hatalara düşmeyecek ve önceki araştırmaların ürünü olan binaya bir tuğla daha ekleme gayretinde bulunacaktı. Eğer bu binanın yıkılıp tekrar inşâ edilmesi gerektiğini ileri sürerse —ki arzusu ve yeterli ihtirası vardır— yeni değil de yenilenmiş diyebileceğimiz bir mevzuda yepyeni bir söylem geliştirme teşebbüsünde bulunacaktı.

Ama şu anda durum olması gerekenin tam tersidir. Sonuç olarak biz bu işimizde sadece peşpeşe yapılmış kaliteli ve öncü çabaların yokluğuna göğüs germiyor, hatta daha yüksek bir oranda, bu yoklu-

ğun mevzu üzerinde bıraktığı menfi etkilerle boğuşuyoruz. Geçen yüzyıl içinde çeşitli dallarıyla Arap kültürüne dair düşünce, görüş ve "teoriler" pekiştirilip sağlamlaştırılmış, bu kültürün tarihine dair belirli okuyuş biçimleri resmîleşmiştir. Bu okuyuşlar ya oryantalistçe, ya selefî bir mantıkla, ya ulusçu bir tarzda ya da solcu bir yaklaşımladır ki; hepsini de yönlendiren temel saik ya geçmişteki numûnelerdir veya konjonktürel ve ideolojik diyebileceğimiz panikten doğan işgüzarlıklardır. Bu tür amaçlarla yapılan çalışmalar ya bir şeylerin "keşfedilmesi" ya da bir şeylerin "kanıtlanabilmesi" için yapılmıştır. Bizim kastettiğimiz Arap Aklı; Arap kültürü içinde oluşan, aynı zamanda bu kültürün yeniden üretimini de bizzat kendisi sağlayan akıl olunca, arzu edilen ya da en azından gerçekleşmesini bizim arzu ettiğimiz eleştiri hareketi, yaygın ve egemen okuyuş biçimlerinden azade olmalı, çeşitli şubeleriyle Arap-İslâm kültürünün verilerine yeni bir gözle bakmalı, hakim görüşün yorumlarıyla sınırlanmamalıdır. Dolayısıyla bu projenin yepyeni bir tarzla yürütmeyi arzu ettiği zor görev, evvelâ Arap-İslâm kültür tarihine yeniden göz atmak sonra da Arap Aklı'nın yapısı ve işleyiş mekanizması hakkında düşünmeye başlamak... Böylece proje birbirinden tamamen ayrı fakat birbirini tamamlayan iki bölüme ayrılmaktadır. İlkinde Arap Aklı'nın oluşumu ikincisinde ise Arap Aklı'nın yapısal analizi irdelenecektir. İlk bölümde Arap Aklı'nın oluşumu analiz edilecek, ikinci bölümde ise Arap Aklı'nın yapısal analizi ön planda tutulacaktır.

Aşağıda birinci bölümü bazı gerekli açıklamaları da yaparak kısaca tanıtmak istiyoruz:

Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır: a) İlk yaklaşımlar. Bu kısmı bir tür giriş ve mukaddimeler bölümü olarak görebiliriz. b)İslâm kültürünün dinamiklerinin analizi, dolayısıyla bizatihi Arap Aklı'nın oluşumunun irdelenmesi. Konuyla ilgili genel yaklaşımımızı ifade etmek için ilk yaklaşımlar adıyla bir başlık açmamız gerekliydi; Arap Aklı kavramıyla ne kasdediyoruz? Arap Aklı'nın İslâm kültürüyle ilişkisi nedir? Bu kültürdeki dinamizmin karakteri nedir ve bu dinamizmin zamanı nasıl belirlenir? Sonra başlangıç/doğuş sorununu na-

sıl çözümlemişiz? Arap Aklı'nı ve kültürünü nerelere dayandırmışız?... Görüldüğü gibi ilk yaklaşımlar başlığı altında konunun ana hatları çizilmekte, esas aldığımız bakış açısının temel özellikleri belirlenmekte ve araştırmamızda sıklıkla kullanacağımız kavramların tanımları yapılmaktadır. Bu konuların tümü üzerindeki değinilerimiz bu cildin ilk üç faslını kapsamıştır.

İkinci bölümde İslâm kültürünün dinamiklerini, bu kültürü tesis eden ve içinde birbirleriyle çatışan bilgi sistemlerini araştırdık. Araştırmamızın bu ilk bölümünde hedefimiz, metod ve görüşler olarak bu sistemleri hulâsa etmekti. Bunların bizzat içeriklerini konu almadık. Zira bu, II. cildin kapsamına giren bir konudur. Bu bilgi sistemlerinin "hulâsa edilişinde" oluşum şekillerini baz aldık. İslâm kültürünün başlangıç olarak seçtiğimiz noktadan itibaren gelişimini bir bütün olarak ele aldık. Bunu yaparken kültürün değişik dallarını da (fıkıh, kelâm, belâgat, tasavvuf, felsefe...) birbiriyle bağlantılı ve içiçe olan tek köşkün odaları gibi düşündük. Bu odaların aralarında bağlantıyı sağlayan ara kapılar ve pencereler vardır. Bunlar, duvarsız, sınırsız boş bir araziye kurulmuş birbirinden bağımsız çadırlar gibi değildirler. Oysa günümüzdeki mevcut yaklaşım bu eğilimdedir. Biz bu çalışmamızla İslâm kültürünün revakları arasında bir kritik yolculuğuna çıkmış olduk. Temel ilgimiz ise, bu revaklarda arz edilen eşya değil bunların temelleri ve sütunları üzerinde yoğunlaştı.

Kültürün oluşum ufuklarında seyahat ederken bilgi malzemesi ile ideolojik boyutlar arasında bir tür ilişki kurmak zorundaydık. Arap Aklı'nın oluşumuyla ilgili bu araştırmamız yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Arap kültürünü, kökenleri, dönemleri, temelleri ve evreleriyle birlikte incelememizi gerektiriyordu. Kültür —hangi kültür olursa olsun— özünde siyasi bir olgudur. Diğer kültürler bir yana özellike Arap kültürü uzun tarihi boyunca hiçbir zaman sosyal ve siyasal çalkantıların üstünde ve onlardan bağımsız kalmamıştır. Aksine tarihinin her döneminde bu çatışma ve çalkantıların en önemli arenalarından biri olmuştur. Siyasî veya dinî hareketlerin hatta siyasi iktidar peşinde koşan bütün sosyal hareketlerin siyasi faaliyet-

ler listesindeki en öncelikli nokta kültürel egemenlik olmuştur. İşte İslâm kültüründe ideolojik mücadele ile epistemolojik çatışma arasındaki organik ilişki böyle doğmuştur. Bu, kesinlikle gözden kaçıramayacağımız ve önemini eksiltmeyeceğimiz bir ilişkidir. Aksi takdirde analizimiz oluşum boyutunu yani konuya tarihsellik kazandıran boyutunu yitirecektir.

Arap kültüründe ideoloji ile epistemoloji arasındaki bu organik ilişkiyi kültürün oluşumu noktasında göz önünde bulundurduğumuz takdirde her an çatışmanın taraflarıyla içiçe olmamız gerekecektir. Bu da bizi ümid ediyoruz, İslâm kültürünün "resmî" tarihinden biraz olsun bağımsız kılacaktır. Bilindiği üzere "resmî" tarih, sadece devletin gözettiği ve onun çarkında yüzen kültürle ilgilenmekte, muhaliflerin kültürü olan "karşıt" kültürü görmezlikten gelmekte, en azından onu tarihten ve hayattan kopuk marjinal bir kültür olarak takdim etmektedir. Oysa "resmî" kültürle "muhalif" kültürden herhangi birinin belirlenebilmesi diğerinin varlığına bağlıdır. Şu halde bu iki kültürü etki-tepki açısından birlikte değerlendirmek gereklidir. Burada hizipçi yani geçmişin çatışmalarına bilerek veya bilmeyerek taraf olan okuyucularımızın bizi anlayışla karşılayacaklarını umuyoruz. Çünkü biz meseleye tamamen önyargısız ve komplekslerden arınmış olarak yaklaşıyoruz. Taraflardan herhangi birini haklı çıkarmaya çalışmak gibi bir düşüncemiz kesinlikle olmamıştır. Biz geçmişi herkese ait bir mülk olarak görüyoruz. Bu nedenle geçmişte yaşanmış çatışmaların da herkesin gerisinde yeralması gerektiğine inanıyoruz. Hiç kimse şu veya bu tarafta olmamalıdır.

Nasıl ki Arap kültür tarihinde kültürü siyasetten ayrı düşünmek mümkün değilse — aksi takdirde kültür tarihi, ruhsuz ve hayatsız sağa sola dağılmış kalıntıların takdimine dönüşecektir—, Arap Aklı'nın oluşumunu incelerken de aklî sahaya ilgi gösterilirken aklî olmayan sahanın ihmal edilmesi mümkün değildir. Biz araştırmamızda bu ikisinin gelişim ve etkileşimlerini birlikte takip etmeyi uygun gördük. Kanımızca bundan çok daha önemli olan bir hususu da ihmal etmeyerek aklî sahayı şu veya bu şekilde İslâm kültürünün aklî olmayan sınıfla-

rından herhangi birine isnad etmeye çalışmadık. Aksine her sınıfın tabiatına saygı göstererek onu ana yapısıyla irtibatlandırdık.

Son olarak bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz: Biz bu çalışmamızda bilinçli olarak sadece "kendini bilen" kültürle ilişki kurmayı tercih ettik. Bu kültürün yanında yer alan ve atasözü, kıssa, hurâfe, efsane vd.'ndan oluşan "halk" kültürünü bir kenara koyduk. Çünkü bizim çalışmamız, bir kritik çalışmasıydı. Konumuz akıldı. Temel kaygımız akılcı olabilmekti. Biz konuya, önünde sürekli bir objeyi seyreden antropolog gözyüle yaklaşmadık. Bizim için aslolan, kendi mevzumuza eleştirel bir yaklaşımla bakacak bilinçli bir zat konumunda olabilmekti. Bizim meselemiz ancak kişisel eleştiride kişiliğin kendini konu edinebileceği kadar bizimdir. Şu halde çalışmamızın belli bir hedefi vardır. Biz eleştiriyi sırf eleştiri olsun diye yapmadık. Hedefimiz; aklî oluşumumuz ve kültürel mirasımızdaki ölmüş ve taşlaşmış unsurlardan kurtulmaktır. Gaye; hayatın önündeki engelleri kaldırarak onun içimizdeki devinimi sürdürmesini ve bize yeni tohumlar ekmesini sağlamaktır... Belki de o bunu yakın bir zamanda yapacaktır.

Muhammed Âbid Câbirî
Dâru'l-Beydâ – Şubat 1983
Edebiyat Fakültesi – Rabat

I. BÖLÜM

Hangi Anlamda "Arap Aklı"? İlk Yaklaşımlar

1. Akıl ve Kültür

I

Kitabımıza başlık olarak seçtiğmiz "Arap Aklı" ifadesi, okuduğunu düşünüp tartan okuyucuların zihninde birtakım sorular doğuracaktır: Araplara "özgü" bir akıl var mıdır? Akıl, insanı hayvandan ayıran ve her insanda bulunan zâtî bir özellik değil midir? Bu isimlemeyle; geçen asrın sonlarıyla bu asrın başlarında bazı şarkiyatçılar ve Avrupalı düşünürlerin (atomize etmeye ve metafiziğe meyleden) Sâmî Akliyâtı ile (sentezci, bilimsel) Ârî Akliyâtını birbirinden ayırmaya yönelik çabaları ile yeni bir ilişki mi kurulmaktadır? Yoksa çağdaş Arapların çok geçmeden kendilerinde keşfedebilecekleri yeni bir sırla mı ilgilidir? Öyle bir sır ki, onda dehalarını ve cedlerinin asaletini, özlerinin asilliğini görecekler...

Eğer "Akıl" kelimesi yerine "Fikir" kelimesini kullansaydık bütün bu soru ve tereddütlere gerek kalmayabilirdi. Bu durumda ilgi alanımıza girmeyen konuları gündeme getirmek, en azından konuyla ilgili olarak belli bir yönlendirmeyi istemediğimiz bu noktalar üzerinde durmak zorunda kalmazdık. Ama kitaba böyle bir isim verseydik bu defa kitabın temel içeriğinden oldukça uzak bir temayı çağrıştıracaktık. Çünkü fikir (düşünce) kelimesi özellikle belli bir halkla özdeşleşince –örneğin İslam Düşüncesi, Fransız Düşüncesi vb.– şöyle yaygın

bir kullanıma sahiptir; Fikir, herhangi bir halkın ahlâkî değerleri, mezhebi, kanaatleri, sosyal ve siyasal beklentileriyle birlikte kendisini ifade ettiği düşüncelerin toplamını içeren bir olgudur. Bu anlamıyla fikir ve ideoloji aynı olgu için kullanılan isimler olmaktadır. İşte biz bu karışıklıktan çekinmek ve bu tehlikeye baştan dikkat çekmek için "fikir" kelimesini kullanmadık.

Biz bu kitapta düşüncelerle değil, düşünceleri üreten araçla ilgileneceğiz. Gerçek şu ki, fikir ile ideoloji arasındaki içiçeliğin yanısıra fikir kavramının içinde de karışıklık vardır. Fikir, bir yandan düşünceleri üretme aracı olarak görülürken diğer yandan bizatihi bu düşüncelerin toplamı olarak görülmektedir. Bu karışıklığa dünya dillerinin birçoğunda rastlamaktayız. Çağdaş Arap dilinde de böyle bir içiçelik söz konusudur.[1] Bu geçişim çok açık bir şekilde şuna işaret etmektedir ki; fikri bir düşünme aracı ve düşüncenin bizzat kendisi olarak tanımlamak tamamen yapay bir ayrımdır. Eski filozofların akıl ile ma'kulât arasında yaptıkları ayrım da bu türden yapay bir ayrımdır. Onlar aklı kavrama gücü (=kuvve-i müdrike), ma'kulâtı ise kavramlar (=maânî-i müdreke) olarak tanımlamışlardı. Biz fikrin parçalanamaz bir bütün olduğu kanısındayız. Çünkü kavrananlardan tamamen ayrı bir kavrama gücü yoktur. Ama buna rağmen fikri bir araç ve bir içerik olarak görmemiz zaruridir. Tıpkı eski filozofların akıl ile ma'kulâtı ayrıştırmalarının zaruri oluşu gibi. Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki biz böyle bir ayırımı sırf metodik kaygılardan dolayı yaptık. Oysa Ortaçağ filozoflarını akıl ile ma'kulatı birbirlerinden ayırmaya iten amil, birinci derecede metafiziksel karakterliydi; (akıl ayrı mıdır yoksa değil midir? Ma'kulatın kendine özgü müstakil varlığı söz konusu mudur? Yoksa mücerred isimlerden mi ibarettir?)

Bir araç olarak fikir ile bir içerik olarak fikir kavramlarındaki içiçelik tartışma konusu edilmeyecek bir gerçektir. Tartışma kabul etmeyen diğer bir husus da –ister düşünme aracı isterse düşüncenin bizzat kendisi olsun– fikrin, devamlı içiçe olduğu çevreden özellikle de yaşadığı kültürel ortamdan etkilendiği hatta bu ilişkinin sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Bu durumda bir araç ve bir içerik olarak fikrin

oluşumunda çevre faktörünün ne derece önemli olduğu daha iyi ortaya çıkmaktadır. Tabiî ki, *fikrin özgünlüğünün oluşumunda sosyo-kültürel çevrenin özgünlüğünün kesinlikle inkar edilmeyecek bir rolü olmaktadır. Örneğin Arap düşüncesi; Arapların vâkıasını yansıtan görüş, yaklaşım ve teorilerden ibaret oluşundan dolayı değil, aynı zamanda bütün özgünlüğüyle Arap gerçekliğinin tezahürlerini taşıdığı ve düşünme metodunun oluşumunda bu vâkıadan doğan veriler rol oynadığı için Arap kabul edilecektir.*

Dilerseniz dil-düşünce ilişkisi meselesini ve bu ilişkinin Arap kültüründeki yerini –ki bu özel bir bahistir– bir kenara koyup bizatihi düşünce faaliyetine ve bunun ürünlerine bakalım. Bunların şu veya bu dille ifade edilmiş olması önemli değildir. Maxime Rodinson, Jack Birc, Hamilton Gibb vb. Arap olmayan düşünürlerin yazı ve tezlerini "Arap Düşüncesi" olarak adlandırdığımız olgunun kapsamına sokabilir miyiz? Bunlar çağdaş Arab'ın sorunlarını ve klasik Arap düşüncesini incelemiş, analiz etmiş ve kanaat bildirmiş kimselerdir. Öte taraftan Batı'nın sorunlarını Fransızca veya İngilizce gibi yaygın Batı dilleriyle ele almış Arap düşünürlerin bu düşünsel ürünlerini "Batı Düşüncesi" diyebileceğimiz olgunun kapsamına sokabilir miyiz?

Yaşadığımız çağda "kültürel uyruğun" belirlendiği örfî bir kural vardır. Düşünürlerin uyruklarının belirlenmesinde bu kurala başvurulur. Bu kural gereği, bir düşünürün belli bir kültüre ait olması, onun içinde düşünmesine bağlıdır. Herhangi bir kültürün içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine onun vasıtasıyla düşünme anlamına gelir. Düşünür, farklı bir mekânda olmasına rağmen düşünme eyleminde hangi kültürü kullanıyorsa o, o kültüre ait olacaktır. Örneğin Yunan kültürünün sorunlarıyla uğraşan Farâbî bir Arap düşünürüdür. Zira o, Arap kültürüyle düşünmekte ve ondan hareket etmektedir. Aynı şekilde şarkiyatçılar da "Doğu'yu tanımak isteyen Batılılar" olarak kalacaklardır. Çünkü onlar Doğu'nun dışına düşmektedirler. Doğu'yu Batı kültürünün metod ve verileriyle inceleyip düşünmektedirler. Dolayısıyla onların Arap kültürüne ait olmaları imkansızdır. Onlar Doğu ve Arap kültürünün sorunlarına

dışarıdan, hatta bu kültürlerin özel ortamlarından uzakta eğilmektedirler. Aynı durum, Batı'nın sorunlarını Batı dilleriyle ele alan Arap düşünürler için de geçerlidir. Bunlar da Arap kültürünün içinde ve onun vasıtasıyla düşündükleri sürece Arap kalacaklardır. Bu düşünürler, Arap kaynaklı olmayan sorunları Arap kültürünün verileriyle ele almaktadırlar.

Peki, belli bir kültür vasıtasıyla düşünmek tam olarak ne anlam ifade eder?

Kültürü bir toplumun gerek maddi-manevi üretiminin, sosyal ve ahlâkî davranış disiplinlerinin tümü olarak; gerekse sırf teorik üretimi olarak görsek de her halükârda bütün toplumlara "kültürel bir özgünlük" kazandıracak veriler vardır. Bu özgünlük daha önce de ifade ettiğimiz gibi herhangi bir halk veya toplumun belirlenmesinde temel ölçütler olan coğrafi, sosyal ve kültürel ortamlara râcidir. Bizimki gibi uzun tarihi boyunca sayısız düşünce, görüş ve inançları taşımış tarihî bir birikime yaklaşımımızda bu özgünlüğün önemi daha da artacaktır.

Öte yandan bu birikimin oluşmasında başvurulan düşünce metodları ve istidlâl yolları da bu özgünlükten paylarını alacaklardır. Hatta bir kültürün özgünlüğünün en büyük bölümünün, –eğer mümkün olur da özgünlük parçalara ayrılırsa– bu kültüre özgü tarihe ait olduğunu söylersek mübalağa etmiş sayılmayız.

Şu halde *belli bir kültür vasıtasıyla düşünmek, belli bir refeerans çerçevesi aracılığıyla düşünmek demektir. Bu çerçevenin temel gelişmeleri, söz konusu kültürün dinamik ve belirleyicilerinden doğar ki bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kâinata ve insana bakış gelir.* Gerçekten de veciz bir sözde ifade edildiği gibi insan, istese de istemese de tarihini sırtında taşır. Aynı şekilde fikir de *istese de istemese de kendisini oluşturan unsurların etkilerini ve içinde oluştuğu medeniyet gerçeğinin izlerini taşır.*

Şimdi bu çalışmamızda analiz ve kritiğini yapacağımız Arap Aklı'nı kabaca belirleyebiliriz: O, aşağıda anlatacağımız şu "düşünce"den başka bir şey değildir: *Düşünce belli bir özgünlüğü olan bir kültürün ortaya koyduğu bir tür teorik üretim aracıdır. Burada da bu aracı*

Arap Kültürü'nün ta kendisidir. Bu kültür, beraberinde müslümanların umumi tarihlerini taşımakta, realitelerini ve gelecekle ilgili beklentilerini ifade etmektedir. Tabiî aynı şekilde ilerlemelerinin önündeki engelleri ve yaşadıkları geri kalmışlığın nedenlerini de taşımakta ve ifade etmektedir.

Araştırmamızın konusuyla ilgili bu kaba belirlemenin başta aktardığımız soru ve tereddütlerin hepsini devre dışı bırakmadığı kesin. Bununla birlikte –eksiklerine rağmen– bu belirlemenin bizi bir adım daha ileri götürdüğü hususunda kuşku duymuyoruz. Bu adımla biz *ideolojik analiz aşamasından epistemolojik araştırma aşamasına geçmiş olduk*. Epistemolojik araştırmanın konusu düşünsel üretimin kendisi değil düşünsel üretim araçları olacaktır. Bu olayın bir yönüydü. Öbür yönü ise şudur; biz, geçen satırlarda yaptığımız gözlemlerle okuyucuyu şu hususta tatmin ettiğimize inanıyoruz ki "Arap Aklı" ifadesiyle kasdettiğimiz şey "olağanüstü, mucizevî" bir şey değildir. Aynı şekilde "Arap Dehası" veya benzeri şeyler de değildir. "Arap Aklı" ifadesiyle biz, "deha" sahibi başka bir akla oranla "seviyesiz" bir aklı da kasdetmiyoruz. Örneklemek gerekirse, ideolojik analizden epistemolojik araştırmaya geçişi nasıl ileri doğru atılmış bir adım olarak nitelediysek, aynı şekilde konuyla ilgili olarak geçen satırlarda aktardığımız gözlemlerin ortaya koyduğu değerlendirmelerden başka bir değerlendirme yapmıyoruz. Bütün kaygımız, okuyucuyu araştırmamızın konusuna biraz daha yaklaştırabilmektir. Biz bu türden değer yargılarında bulunma eğiliminde değiliz. Tek eğilimimiz; *belli bir kültür için yine onun vasıtasıyla üretimde bulunarak teşekkül eden bir "aklı" "bilimsel" olarak analiz etmektir. Bu kültür, Arap-İslâm kültürüdür.* "Bilimsel" kelimesini tırnak içine almamız[2], bu araştırmanın matematik veya fizikle ilgili araştırmalardaki gibi bilimsel olmayacağını baştan ifade etme isteğimizden doğmuştur. Burada konu bizim parçamızdır veya biz konunun bir parçasıyızdır. Hoşumuza gitse de gitmese de onunla bütünleşmiş durumdayız. Bu araştırmada başarmak istediğimiz en önemli husus; konuya uyanık bir bilinçle sarılmak ve aklı devre dışı bırakacak bir genellemeden uzak kalabilmektir.

Araştırmada konu edineceğimiz "Arap Aklı"nın dünün aklı mı yoksa bugünün aklı mı olduğu meselesine gelince bu noktada şimdilik susmayı yeğliyoruz. Önümüzdeki fasıllarda cevap için gerekli unsurları bulmak mümkün olacak ve sonuçlara bu unsurlar sayesinde ulaşılacaktır. Şimdi konumuzu biraz daha net bir şekilde belirleyebilmek için bir adım daha atıyoruz.

II.

Yukarıda Arap Düşüncesinin içeriğini –görüşler, teoriler, mezhepler.... yani genel bir ifadeyle ideolojiyi– ilgi alanımızdan çıkarmış ve araştırmamızın sırf epistemolojik alanda hareket edeceğini ifade etmiştik. Bu bağlamda analiz ve etüd etmek istediğimiz olgunun, bir içerik olarak değil teorik bir üretim aracı olarak Arap Düşüncesi olduğunu dile getirmiştik. Ama burada bir sorunla karşılaşmaktayız: yukarıda belirlediğimiz anlama göre "düşünce" kelimesini "akıl" kelimesinin yerine koymamız ve "akl"ın kapsamını "düşünce"nin kapsamıyla aynılaştırarak "Arap Aklı" dememiz mümkün müdür?

"Akıl" kelimesini "bir düşünme aracı olarak düşünce"yle tanımlamak ve bu aklın "Araplığını" ait olduğu kültürle –Arap Kültürü– özdeşleştirmek hiç kuşkusuz, araştırmamızda kullandığımız şekliyle "Arap Aklı" kavramının belirlenmesinde atılabilecek önemli adımlardan biridir. Bunu ilk ve önemli bir adım olarak görmemizin nedeni, bu faslın başında dile getirdiğimiz birtakım ikincil soruları cevaplayıcı nitelikte olmasıdır. Ayrıca konuyla daha sıkı ilişkisi olan ve konunun giriftliğini daha iyi ifade edebilecek alternatif soruları da zihne getirmektedir. Bu bağlamda artık şöyle bir soruyu sorabileceğimizi zannediyoruz: *"Akıl" ile, bir düşünme aracı olarak "düşünce"yi anladığımızda bu, "aklın" her türlü içerikten yoksun olduğu mu demek olur?* Hatta "düşünce" bile düşünsel bir içerik olarak değil de bir düşünme aracı olarak görüldüğünde tamamen içeriksiz mi olacaktır? Ne türden olursa olsun her araç bileşik bir "varlık" değil midir? Ne kadar küçük olursa olsun, her araç bir organ veya yapıdan ibaret değil midir? Her araç veya organdaki aktivite ile bu aktivitedeki rolünü ayrıştırmak

mümkün değil midir? Örneğin toprağı kazmak için kullandığımız bel, kazma vb. araçlar kimliklerini –veya mahiyetlerini diyelim– aktivitelerinden kazanırlar: Kazmak. Ama bu araçlar, kazma güçlerini çeşitli parçalarından, bunların bileşim şeklinden ve kullanma tarzlarından alırlar. İster "düşünce" ister "akıl" diyelim, aynı durum "düşünme aracı" için de geçerli değil midir?

Bu soruları cevaplarken dilerseniz Lalande'ın yaptığı meşhur ayırıma başvuralım. Lalande "Akıl"ı, Oluşturucu Akıl (La raison constituante = Akl-ı Mükevvin), Oluşturulmuş Akıl (La raison constitiuée = Akl-ı Mükevven) olarak ikiye ayırmıştır. Birinci akılda düşünce fonksiyonu araştırma ve inceleme yaparak kavramlar bulur ve ilkeler koyar. Değişik bir ifadeyle Oluşturucu Akıl; "Her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir." İkincisi yani Oluşturulmuş Akıl ise "çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır." Bunlar değişmezmiş gibi görünmelerine karşın çağlar içinde farklılaşmalar arz ederler. Hatta bireyler arasında dahi ihtilaflara konu olabilirler. Lalande der ki: "Oluşturulmuş ve belli ölçülerde dahi olsun değişebilir olan akıl, belli bir tarih diliminde varolan akıldır. Bu akıldan tekil sigasıyla sözettiğimizde şunu anlamamız gerekir ki o; bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda temel alınan akıldır". Diğer bir ifadeyle o; "herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur".[3]

Lalande'ın bu ayrımını temel aldığımızda "Arap Aklı" deyimiyle neyi kasdettiğimizi, daha açık olarak görmek mümkün olacaktır. "Arap Aklı" dediğimizde bir Oluşturulmuş Aklı yani, Arap Kültürü'nün kendisine mensup olanlara, bilgiye ulaşmak için dayanılması gereken bir esas olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamını kasdetmekteyiz. Hatta şöyle de diyebiliriz: Arap Kültürü'nün kendi mensuplarına dayattığı *bilgi sistemi.* Oluşturucu Akıl ise insanı hayvandan farklılaştıran bir özellik, –eskilerin tabiriyle– Kuvve-i Nâtıka olarak görülebilir. Buna göre kim olursa olsunlar ve hangi çağda yaşamış

olurlarsa olsunlar bütün insanlar Oluşturucu Akla sahiptirler. Bu akıla sahip olanlar kültürel bir cemaata, oluşturulmuş bir akıla mensup olurlar. Oluşturulmuş Akıl, temelde bir Bilgi Sistemi'nden (kavramlar, yaklaşımlar...) ibarettir. Oluşturucu Akıl sahipleri bu Oluşturulmuş Akıl vasıtasıyla ait oldukları kültürü tesis ederler.

Oluşturucu Akıl ile Oluşturulmuş Akıl arasındaki ayrımın konumuzla ilgili onemini vurgulamamıza rağmen bu ikisi arasındaki etkileme ve karşılıklı etkileşim ilişkisini gözden kaçırmamamız gerekir. Oluşturulmuş Akıl aktif ve Oluşturucu Aklı'n inşa ettiği kural ve ilkelerden başka bir şey değildir. Lalande da şu sözüyle bunu vurgulamıştır: "Oluşturulmuş Akıl, tarihin herhangi bir döneminde egemen olan zihinsel ilke ve kuralların toplamı olarak insan bireyinin kendisini hayvandan ayrıştıran zihnî faaliyeti sonucu ürettiği şeylerdir. Şu halde Oluşturulmuş Akl'ın kaynağı da yine insan aklıdır. Öte taraftan Oluşturucu Akıl Levi-Strauss'un ifade ettiği gibi Oluşturulmuş Akl'ın varlığını var sayar."[4] Bunun anlamı, Oluşturucu Akl'ın da zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan yani Ouşturulmuş Akıl'dan hareket ettiğidir. Bu da bizi, Arap Aklı'nın oluşturucu pozisyonunda iken bile Arap kültür birikiminden hareket ettiğini söylemeye itmektedir. Aynı durum, her kültür ve ona mensup olan akıl için geçerlidir. Bu da aklın evrenselliğine ve küllîliğine dair yapılan itirazları hafifletmektedir. Akıl evrenseldir, ilkeleri küllî ve deterministtir. Buna evet ama şu şartla; belli bir kültür veya benzeşen kültürel ortamlar içinde. Lalande da bunu ifade ederek şöyle demektedir: "Oluşturulmuş Akıl, tarihçilerin veya filozofların ekollerinde tenkitçi ruhu kazanmamış kimseler için mutlak olarak görülür." Bunlar, atalarının Oluşturucu Aklı, mümkün ve eşsiz saydıkları kültürlerinin Aklı ya da en azından kendilerine özgü kültür dünyasının ürettiği Yaygın Akl'ın hâkimiyeti altındadırlar.

Yukarıda serdettiğimiz mülahazalarla araştırma konumuz olan "Arap Aklı"nı kabaca belirlemiş olduk. Bu çerçevede yukarıda çizdiğimiz genel hatların açıklamasına girmek için ikinci adımı atmadan önce bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Yukarıdaki satırlarda yap-

tığımız gözlem ve belirlemeler aynı zamanda yapmayı düşündüğümüz işin, *"Arap Aklı'nın Kritiği"*nin gerekçesini oluşturmaktadırlar. Bunu iki açıdan görmekteyiz: Bir yönden Arap Aklı'na, temelini Arap Kültürü'ndeki bilgiyi tesis eden ilke ve kuralların oluşturduğu Oluşturulmuş bir Akıl olarak yaklaşabiliriz. Bu durumda, aslen Arap Kültürü'ndeki bilginin temellerini ve sistemlerini oluşturan bu ilke ve kuralları bilimsel ve gerçekçi bir şekilde analiz etmemiz mümkün olacaktır. Öte yandan Arap Aklı'na tarihin herhangi bir döneminde egemen olan Oluşturulmuş Aklı inşa eden aktif Oluşturucu Akıl olarak da yaklaşabiliriz. Bu da bizim sözkonusu Oluşturucu Arap Aklı'yla eski ilke ve kuralların yerini alabilecek yeni ilke ve kurallar oluşturabileceğimiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yeni bir Oluşturucu Akıl ikâme etmemiz mümkün olacaktır. Hiç olmazsa belli ölçülerde geliştirme, değiştirme, yenileme ve modernize faaliyetlerinde bulunabileceğizdir. Bütün bunların, Oluşturulmuş Akl'ın kritiğinden önce yapılamayacağı ortadadır. Aynı zamanda sözkonusu kritik faaliyetinin de bizatihi Arap Aklı içerisinde yapılması da bir zorunluluktur. Bu yapılırken gelişmiş insan düşüncesinden, bilimsel ve felsefi düşünceden destekler alınacak Oluşturulmuş Aklı'n aktivite ve canlılığı arttırılarak yeni anlayışlarla zenginleştirilmesi sağlanacaktır.

Araştırmamızla hedeflediğimiz gayeyi açıklama babından bu hatırlatmayı yaptıktan sonra araştırma konusuyla ilgili İlk Yaklaşımlar merdiveninde bir basamak daha yükselmek istiyoruz. Bu basamaktaki mevzumuz işe "Yunan Aklı" ile "Modern Avrupa Aklı" arasındaki karşılaştırmalar üzerinde yoğunlaşacaktır.

III.

"Arap Aklı" veya "Arap Düşüncesi" derken üstükapalı olarak dahi olsa konuştuğumuz *Akıl* ve *Kültür*'ün karşılaştırmasını yapmak suretiyle belirgin olarak ortaya çıkarabildiğimiz başka "*Akıl*", "*Kültür*" veya "*Akıllar*" ve "*Kültürler*"in de varlığını kabul etmiş oluyoruz. Bu, kaçınılmaz bir gerçektir. Atalarımızın da sık sık ifade ettikleri gibi: "Eşya zıddı ile temeyyüz eder".

Bu faslın ele almak istediği hazırlık çerçevesinden uzaklaşmamıza yol açabilecek ayrıntılara girmeden "Arap Aklı"nın kimliğini belirlemede karşılaştırma yapma suretiyle yararlanacağımız söz konusu "zıt" veya "zıtlar"ı açıklamayı zaruri görüyoruz. Burada şunu bilmemizde yarar olacaktır ki bu "zıt" kelimesiyle çelişki, çatışma gibi anlamlar değil sırf farklılaşma kasdedilmektedir. *Biz, "Arap Aklı"ndan söz ederken aynı zamanda onu "Yunan Aklı" ve modern "Avrupa Aklı"ndan ayırmaktayız.*

Peki neden sadece Araplar, Yunanlılar ve Avrupa?

Bu soruyu cevaplamak hiç de bazılarının düşündüğü gibi zor değildir. Geçtiğimiz sayfalarda bazı sorulara cevaplar ararken çizilen genel çerçeve bu sorunun cevabını oluşturmaktadır. Biz bu çerçeveden hareketle şunu söyleyebiliriz Bugün elimizde bulunan tarihsel veriler, sadece Araplar'ın, Eski Yunan'ın ve Avrupa'nın bilimsel, felsefi veya yaşamayla ilgili sistemlerin oluşmasına izin veren teorik akılcı düşünce disiplinine sahip olduklarını göstermektedir. Bu üçü, düşüncede efsane ve mitolojiden uzak kalmış, tabiattaki eşyayı canlılar gibi görmeye dayanan zoomorfizm (canlıcı) eğilimden büyük ölçüde kaçınmışlardır.

Evet Mısır, Hindistan, Çin, Babil ve diğer ülkelerde de büyük uygarlıklar yaşanmıştı. Bu uygarlıkların çocukları da bilimden yararlanmışlar, onu geliştirip uygulamışlardı. Ama –mevcut bilgilerimize göre– eski dünyanın bu uygarlıklarının genel kültür yapıları, bilimin değil büyücülük ve benzerlerinin aktif rol oynadığı yapılardan ibaretti. Bilimsel düşünceyi bilinçli bir şekilde uygulayan, bilim ve felsefe üreten; aklın tam egemen olduğu demesek de en az bilimsel felsefe ve bilgi üretmeyen uygarlıklardaki büyü kadar etkin olduğu uygarlıklar bu üç uygarlıktan ibarettir. Bu meseleyle ilgili nihaî kanaatimizi belirtmemiz gerekirse şunu söyleyebiliriz: *Arap, Eski Yunan ve modern Avrupa Uygarlığı, sadece bu üçü sırf bilim değil aynı zamanda bilimle ilgili teoriler de üretmişlerdir. Ve yine sadece bu üçü –bilgilerimize göre– düşüncede aklı kullanmakla kalmamışlar daha da ileri giderek bizâtihi akıl üzerinde düşünmüşlerdir.*

"Akıl üzerinde düşünmek" hiç kuşkusuz "akıl ile düşünmek"ten daha ileri bir derecedir. Başlangıçta Arap Kültürü'nün diğer ikisiyle karşılaştırmasında bu özelliği baz alabiliriz. Şimdi şöyle bir soru soralım: Bu üç kültürden her birinde Aklın rolü nasıl belirlenebilir?

Tarihsel açıdan daha yaşlı olduğu için Yunan Kültürü'yle başlayabiliriz.

Gusdorf şöyle der: "Her kültürün sistemi; Allah, insan ve evrenle ilgili tasavvuru ve realitede bu üçlüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir."[5] Felsefi mesajında belirlendiği şekliyle Yunan kültür sistemini öğrenmek istediğimizde Herakleitos ve Anaxagoras'a müracaat etmemiz gerekir. Bu iki filozofdan her biri kendi yaklaşımlarına göre Allah, insan ve evren arasındaki ilişkiyi sırf Yunan Kültür sistemini değil aynı zamanda Yunan felsefesinin eski mitolojik tasavvurlarını da ifade edecek şekilde tesbit etmişlerdir. Yunan felsefesinin arka planını oluşturan mitolojik tasavvurlar filozoflar arasında oldukça farklı yaklaşımlara konu olmuşlardır.

–Felsefe tarihçilerinin kaydettiklerine göre– Herakleitos, *Evrensel Akıl (Logos = Akl-ı Kevnî)* düşüncesini ilk defa ortaya atan filozoftur. Bu filozof evrende hakim olan düzeni, mitoloji ve efsanelerden arınmış olarak açıklamak istediğinde, tabiattaki olaylara ebediyete kadar devam edecek devinimlerinde hükmeden bir Genel Yasa (=Kanun-u Küllî) bulunduğunu söylemiştir. İnsan aklının tabiat olayları hakkında sağlıklı bilgiye ulaşabilmesi için Kanun-u Küllî'ye katılması gerekir. Akıl, tabiatın düzeni üzerinde araştırma yaptığı zaman bu düzendeki determinizm ve kapsamlılığı yakînen görebilecektir. Herakleitos, Evrensel Aklı *(La raison universelle = Aklı-ı Kevnî)* tabiatla yanyana ve onu içinden düzenleyen bir akıl olarak tasavvur etmiştir. Evrensel Akıl dünya için; nefsin insan için olduğu gibi bir konumdadır.

Yalnız nefs, bedenden bağımsız ve ayrık bir "cevher" olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bedenin hareketini başlatıcı ve onun bütün parçalarına yayılmış olarak düşünülmelidir. Bu nedenledir ki bu akıl bir tür "latif ilahî ateş" hatta "ilahî nur" olarak görülebilir. O, evrenin hayatı ve yasasıdır. İnsan nefsi bu "İlahî ateş" yani tabiatta ge-

çerli olan ve ona hükmeden Genel Yasa'nın bir kıvılcımıdır. İnsan nefsi, bu yasayı tanımalı ve onun gerektirdiği şekilde hareket etmelidir. Herakleitos işte bu çerçeveden hareket ederek Hak Din'i, 'bireysel aklın evrende geçerli olan Genel Yasa yani Evrensel Akıl ile mutâbakatı' olarak tanımlamıştır.

Herakleitos'un Evrensel Akıl'la ilgili düşüncesi bir tür *Vahdet-i Vücud* olgusunu çağrıştırmaktadır. Çünkü ona göre Evrensel Akıl tabiattan ayrı değil onunla içiçe, yanyanadır. Anaxagoras ise ondan farklı bir yaklaşımla *Nous*'u yani Evrensel Aklı tabiattan ayrı bir olgu olarak görmüştür.

Anaxagoras'a göre cisimler ilke olarak sonsuza kadar bölünebilen benzer parçalardan oluşmuş bileşiklerdir. Ama bölünemeyecek kadar küçük parçalar da olabilir ki bunlar ilk tohumlara benzerler. Duyu organlarıyla kavranamayan bu çok küçük parçalar ancak akılla düşünülebilirler. Ona göre, evren, başlangıçta bu tohumlardan oluşan karmaşık bir halden ibaretti. Bu kaos hali, evrendeki bütün varlığı oluşturmaktaydı. Eski filozofların birçoğu bu ve benzeri düşünceleri savunmuş olmalarına rağmen Anaxagoras, –daha sonra Eflatun ve Aristo'nun da işaret ettikleri gibi– özgün bir yaklaşım getirerek şöyle demiştir: "*Evrendeki her şeyi akıl düzenlemiştir. Bütün varlıkların illeti odur.*" İlk karışım ya da mutlak körlükteki eylemsizlikten çıkabilmesi için evrene itici bir güç (=*kuvve-i muharrike*) lazımdı. Bu kuvve-i muharrike önce parçaları ayıracak sonra da birleştirerek yeniden terkibini sağlayacaktı. Anaxagoras bu kuvvenin Akıl (=Nous) olduğunu söylemektedir. Ona göre kuvve-i muharrike yeniden bileşim operasyonuna sınırlı dairesel hareketler oluşturarak başlamıştır. Bu dairesel hareket giderek genişlemiş olup hâlâ da genişlemektedir. Bu dairesel hareketler sayesinde yıldızlar, gezegenler ve esîr oluşmuştur. Yine bu hareket esnasında buhar, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, aydınlık, karanlık, yoğunluk ve hafiflik gibi haller birbirinden ayrışmıştır. Bu hallerin birbirlerine eklenmesiyle de önce bazı maddi cisimler sonra da bazı canlılar oluşmuştur.

Evrendeki oluşum ve gelişim operasyonunu başlatan zaruri ilk itme hareketi, sadece bir kuvve-i muharrike değildi. Aksine o bir "akıl"dı. Bu kör karışımı akledip düşünebiliyor, ondan ayrılacak canlı parçalarını akledebiliyor ve bütün bunları düzenleyebiliyordu. Anaxagoras der ki: "Akıl karışan, ayrılan ve bölünen bütün varlıkları kavrayabilir. Çünkü günümüzde varolan, halen varolma sürecinde olan ve gelecekte varolacak olan bütün varlıkların düzenini o koymuştur. Aynı şekilde güneşin, ayın, havanın ve esîrin hareketleri de akıl tarafından kazandırılmıştır."[6]

"Dünyayı yöneten Akıldır". Evrende hiçbir şeyi tesadüfe bırakmayan Anaxagoras'ın düşüncesini işte bu cümleyle özetleyebiliriz. Ona göre evrende her şeyin bir düzeni ve zarureti vardır. Tesadüf eseri gibi görünen yani gereklilik yasasına boyun eğmeyen bazı şeylere gelince bunlar da aslında nedenlerini keşfetmekte çaresiz kaldığımız şeylerdir. Öte yandan *Nous*, sadece düşünen ve evrenin üstünde yer alan bir akıl değildir. Aksine o, nefse benzetilebilir. Beden için nefs neyse evren için de Nous odur. Hatta o, nefsi olan her varlığın nefsidir. Ya da canlı varlıkların nefisleri ondan bir ışıktır. Bütün bunlara rağmen Nous, tabiatla içiçe değildir. Aksine ondan bağımsız ve onun dairesinin dışındadır. O; kendisinden, bağımsız nefislerin sâdır olduğu bağımsız bir nefistir.[7]

Revaki felsefe Herakleitos'un *"Logos"* ile ilgili düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bir tür *Vahdet-i Vücud* düşüncesine yaklaşan diğer felsefeler de bu düşünceyi temel almışlardır. Sokrates devriminin ardında ise Anaxagoras'ın Nous'la ilgili düşüncesi yatmaktadır. Sokrates devrimi ile, Eflatun ve Aristo'nun felsefelerinin de üzerine yapılandığı Sokrates felsefesini kastediyoruz. *Evrensel Akıl (La raison universelle = Akl-ı kevnî, küllî)* ile ilgili olarak Herakleitos ve Anaxagoras'ın düşüncelerindeki farklılaşmaya rağmen Yunan felsefesindeki genel eğilim; tabiatla bu Evrensel Akıl (semavî dinlerdeki ilah mevkisinde) arasında, ayrıca bu akılla insan arasında bir ilişki olduğu yönündedir. Evrensel Aklın tabiatla içiçe mi olduğu yoksa ondan bağımsız mı olduğu konusu bu genel eğilimi pek etkilememiştir. Eski Yunan Kültü-

rü'nde tabiat ilk başlangıcında düzensiz, karmaşık ve ilkeldir. Daha sonra "akıl" adı verilen bir güç devreye girmiş ve tabiata düzen vermeye çalışmıştır. Evrendeki oluşum ve gelişim sürecini başlatan da bu akıldır. İnsan ise özü bakımından bu Evrensel Aklın (düzenleyici aklın) bir parçasıdır. O, akıl sahibi bir canlı olarak evrende ve tabiattaki keşifleri kendi gücüyle yapar. Bu isme uygun olarak akletme eylemi; varlıklar arasındaki düzen ve tertibin kavranmasıdır. Yunan felsefesinde genel olarak evrenin parçalarından herhangi birine uygulanabilen bir kural veya yasa evrenin tamamına uygulanabilir. Bunun aksi de geçerlidir. Aynı şekilde Tabiat –Yunan felsefesinin doruğu olan– Aristo'ya göre, sahip olduğu kargaşa ve kaosa, olaylarındaki kapalılığa rağmen aklın akledebileceği bir olgudur. Çünkü akıl –düzenleyici anlamıyla– tabiatın temelini oluşturur. Ve tabiata akıl gözüyle bakan yine aklı görür. Buna göre Aristocu Yunan tasavvurunda akıl, "nedenlerin kavranması"dır.

Modern Avrupa felsefesinde de bu yönde bir eğilim vardır. Malebranche der ki: "Yol gösterici olarak gördüğümüz akıl, evrensel akıldır. (...) Sürekli ve zarurî bir akıldır. Bu akıl eğer gerçekten sürekli, değişmez ve zarûrî ise Tanrı'dan farklı değildir."[8] Modern Avrupa düşüncesi "*eski*" olana karşı yaptığı devrimlere rağmen "*Evrensel Akıl*" olgusuna bağlı kalmaya devam etmiş ve bu aklı "İnsan aklının mutlak yasası" olarak görmüştür. Bu akla, Tanrı düşüncesinden bağımsız olarak kendisiyle ayakta duran veya bizatihi Tanrının kendisi olarak bakılsa dahi bu akılla tabiat düzeni arasındaki ilişki olduğu gibi devam edecektir ki bu uyumdur ya da en azından eşitliktir. Bu yaklaşım *dile* dahi yansımıştır. Özellikle Latince kökenli Avrupa dillerinde bunu görmekteyiz: Latince *Ratio* veya fransızca türevi olan *Raison,* "akıl" ve "neden" anlamlarının ikisine birden gelmektedir. Cournot der ki: "*Raison* kelimesi Fransızca'da akıl anlamına gelir. Bazan akıllı bir canlının akletme melekesine bazan da eşyalar arasındaki ilişkiye delalet eder. Öyle ki insan aklının (*akl-ı zâtî*) eşyanın aklını (*akl-ı mevzûî*) inceleyip onu kavradığını söyleyebiliriz..."[9]

Descartes da akıl ile tabiatı farklı karakterlere –düşünce; süreklilik– çevirmek suretiyle birbirlerinden kesin olarak ayırmasına ve varlık planında bu ikisinin ayrılığını vurgulamasına rağmen çok geçmeden bilgi platformunda ikisini biraraya getirmek zorunda kalmıştır. Çünkü böyle yapmaması halinde kuşkuculuktan çıkarak kesin bilgilerin inşasına ulaşması imkansız hale gelecekti. Descartes, insan aklında birtakım fıtrî düşüncelerin (özellikle matematiksel bilgilerin) bulunduğunu ve bilginin temelini bunların oluşturduğunu söylemiştir. Tabiatın ise tıpkı sağlam yapılmış bir araç gibi sert yasalara boyun eğdiğini ifade etmiştir. Descartes düşünce ve maddeyi birbirlerinden tamamen farklı iki ayrı cevher olarak görmesine rağmen bunları ilahî iradeye bağlamak zorunda kalmıştır: Tabiat yasaları, akıl yasalarına tamamen mutabıktırlar. Çünkü Allah onları böyle yaratmıştır. Sonuçta Descartes da eski Yunan filozoflarından farksız bir şekilde akıl yasalarıyla tabiat yasaları arasında tam bir mutâbakat (=*consensus*) bulunduğu görüşüne gelmektedir. Ama eskilerin aksine o, ilahî aracılığı tamamen ortadan kaldırarak düşünce ve süreklilik ikileminin beraberinde getirdiği mantıksal sorunları çözmeye çalışmıştır.[10]

Spinoza ise bizzat bu sorunları nihai surette aşmak istemiştir. Bu bağlamda o şöyle demektedir: "Descartes'ın hatası akıl ve süreklilik gibi iki farklı cevherin bulunduğunu söylemesidir. Oysa cevher sadece tek olabilir. Bu tek cevher aynı anda hem zâtının illeti hem de zâtıyla düşünülen bir olgudur. Bunun dışındaki her şey ya onun sıfatları (düşünce ve süreklilik gibi) veya tecelli ettiği hallerdir (hareket ve cisimsel oluş gibi). Bundan hareketle o, söz konusu cevher sıfat ve hâllerin kaynağı olması bakımından *Şekillendirici Tabiat* (= *Tabiat-ı Tâbi'a*) –dini terminolojide Tanrı–, bu sıfat ve hâllerin bizâtihi kendisi olarakda *Şekillendirilmiş Tabiat (=Tabîat-ı Matbû'a)* diye adlandırılabilir. Akıl ve tabiat (düzeni ve yasalarıyla) tek bir hakikatın iki tezahürüdürler. İnsan düşüncesinin bunlarla ilgili hükümlerde hata etmeleri, tamamen varlıklara ve olaylara hükmeden küllî zarûreti iyi kavrayamamalarından ileri gelmektedir. Tabiatta tesadüf ve ihtimallere yer yoktur. Aksine tabiatla içiçe olan onu

düzenleyen ve geleceğini belirleyen Evrensel Akıl, genel ve kapsamlı bir yasanın ta kendisidir."[11]

Spinoza'nın bu salt düşünceye dayalı bakış açısı yaşadığı çağda Avrapa'ya egemen olmaya başlayan deneyci – bilimsel ruhla pek uyum sağlayamamıştır. Hatta Spinoza'nın tavrı Galileo ve Bacon'dan beri bilimsel düşüncenin dayandığı *gereklilik (=hatmiyyet)* ilkesini desteklemekteydi. Ama öte yandan bilimin bu tavrı temel alması da mümkün değildi. Çünkü onun doğruluğunu araştırma imkanı yoktu. Sonuçta *Modern Rasyonalizm*in yeniden inşası zorunluluk haline geldi. Temelleri Descartes tarafından atılan ve Spinoza ile zirveye ulaşan *Rasyonalizm*, sadece bilimsel ruhun ve deneylerin gereklerinin isteklerine cevap vermekle kalmamalı, *Nedensellik* sorununu ortaya atarak *Rasyonalizm*i kuşkulara iten Hume'un etkilerinden de kurtulmalıydı. Bilindiği üzere Hume *Nedensellik* teoremini ortaya atarak bizatihi aklın varlığını tartışma konusu haline getirmişti. Şu halde sadece akıl ile tabiat düzeni arasındaki uyumu vurgulama yetmeyecekti. Aksine gerçeğin ve aklın birliğini korumak için bilimsel gerçekle felsefi gerçeğin arasında da uzlaşma zemini oluşturulması gerekmekteydi.

Kant, akıl ile tabiat düzeni arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etme girişimini başlattığında bunu çağının bilimsel verilerine, matematik ve tabiat bilimlerine dayalı olarak yapmaya çalışmıştır.

Kant, Descartes'ın yaklaşımına benzer bir yaklaşım izlemiş akıl ve tabiat düzenini birbirlerinden ayırarak, Descartes'ınkilere nazaran daha güçlü ve sağlam görünen bağlarla bu ikisini irtibatlandırmayı hedeflemiştir. O, bu yeni bağların yaptırım güç ve meşruluklarını akıl ve tabiat dışında yer alan üst bir güce dayandırmaktan özellikle kaçınmıştır. Belki de çağında matematik biliminin vardığı boyut ona yardımcı olmuştur. Matematik gerçekten de tabiat kitabının okunmasını sağlayacak Ebced alfabesi olduğunu kanıtlamıştır. Bu, Galileo'nun çok önceden müjdesini verdiği bir gelişmeydi. Fizik de, matematik olmaksızın bırakın gelişip ilerlemeyi, hayatta dahi kalamayacağını pratikte göstermiştir. Kant, akıl ile tabiat düzeni (= kesin doğru = yakîn) arasındaki mutâbakatın matematikle fizik arasındaki güç-

lü birlikten geçmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu noktada şöyle bir soruyu gündeme getirmek istiyoruz: Bu birlik neye dayanacaktır? Değişik bir ifadeyle sormak gerekirse: Bilimsel kesinlik neye dayanacaktır? diyebiliriz.

Kant, Descartes yaklaşımına benzer bir yaklaşıma sahip çıkarak insan aklını deney için *düzenleyici*, tabiat için *yasa koyucu* kılmıştır. Ama bunu Descartes'ın dediği gibi "fıtrî ilkelerle" değil aklın bizatihi kendisinin önceki kalıpların (zaman-mekân suretleri ve akledilenler sahası) toplamı olduğunu söyleyerek yapmıştır. Bunlar boş kalıplardan ibaret olup hissî verilerle doldurulmuşlar ve bilgiye dönüşmüşlerdir. Bu seziler Kant'a göre kalıplar olmadığında kördürler. Öyleyse Kant'a göre kesin bilgi, yani akıl ile tabiat düzeni arasındaki mutabakat, deneyin akla kazandırdıkları ve aklın deneysel verilere kazandırdıklarına bağlıdır. Akıl ve deneyden herbiri bir diğerinin şahidi konumundadır. Akıl *Yasa Koyan* ise, deney de deneyen olarak doğru bilginin sınırlarını çizendir. Çünkü deney bizim duyu organlarımızın sağladığı imkanlarla sınırlıdır. Dolayısıyla deneyler, zahirî olaylar dairesini aşamazlar. Bu durumda aklî –yakînî– bilginin de zâhirler dünyasının dışına çıkması imkansızdır. Zahir âlemin ötesindekilere gelince ki Kant bunu "*kendinde varlık*" olarak adlandırmaktadır, aklın buna ulaşması ve onun realitesinden söz etmesi mümkün değildir.[12]

Kant'ın vardığı nokta bilim dünyasını belli bir dönem tatmin ettiyse de felsefe dünyasını hiçbir zaman tatmin etmemiştir. Örneğin Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesini, zâhiri ve "kendinde varlığı" duyularımızla tanıdığımız varlıklardan ayırdığı için şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Hegel'e göre Kant felsefesi, dünyayı *zâtın* ürünü olarak görmüş ve evreni onun sınırlarıyla sınırlamıştır. Oysa Hegel'e göre aklî bilgiyle öğrenip tanıdığımız varlıklar sadece zahirî olanlar değildir. Aksine zâttaki varlıklar da aklî bilgiyle bilinebilirler. Değişik bir ifadeyle varlığın *zâhir* ve *zâtındaki* varlık gibi bir ayrım söz konusu değildir. Aksine bu ikisi arasında sarsılmaz bir ilişki vardır. Bunların ikisi de varlıktırlar. Ve bu varlık akıl tarafından kavranabilirdir.

Şu halde Hegel şöyle bir temel ilkeden hareket etmiş olmaktadır: *Reel* (=hakikat) olan her şey aynı zamanda *aklî*dir. *Aklî* olan her şey de *reel*dir. Bunun açıklaması şudur: Evrende akıl ile yorumlanamayacak hiçbir varlık yoktur. Aklî gerekçelere sahip olan her şeyin varlığı zarûrîdir. Çünkü bir şeyin varlığı onun bir **etken neden** ve **amaç neden**den sudûr ettiğini gösterir. Bir şeyin akledilmesi ise onun etken ve amaç sebeplerinin kavranması demektir.[13]

Bu olayın mantıksal boyutuydu. Bir de bu ilkenin pratik gerçeklikteki durumu söz konusudur. Aklın tabiat düzeniyle mutabakatının gösterilmesi için fiilî delillere de ihtiyaç vardır. Yani evrendeki her varlığın aklî bir gerekçesinin bulunabilirliği kanıtlanmalıdır. Burada yine Hegel'in koyduğu bir ikinci değişmez ilke gündeme gelmektedir: Hegel bunun, analiz sonucu olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Bu ilke, evrendeki hareketin ve evrenin geleceğinin kesin bir yasaya bağlı olduğunu ve söz konusu yasanın evreni sürekli geliştirerek zirveye doğru, mutlakın gerçekleştirilmesine doğru taşıdığını ihtiva etmektedir. Nihaî hedefte dünyada Evrensel Yasa (veya düşünce veya tanrı) hakikat bulacak ve dünya akılda tahakkuk edecektir.

Kant bilgi meselesine yani akıl ile tabiat arasındaki ilişkiye donuk bir bakışla yaklaşmakta ve deney seviyesinde durmaktadır. Kısaca Kant, deneylerle öğrenebilen zahirî olguların ötesine gitmemektedir. Oysa Hegel aynı meseleye çok dinamik ve tarihsel bir bakışla yaklaşmaktadır. Ona göre *zatındaki varlığı* öğreten duyular değildir. Çünkü bunlar duyular dünyasına girmeyen şeylerdir. Onları öğreten **akıl** ve **tarih**tir. Bu durumda sadece akıl ile tabiat arasındaki mutabakat yetmemekte bir de akıl ile tarih arasında bir mutabakat aranmaktadır. Hatta tabiat, aklın tarih boyunca geçirdiği gelişme sürecinin tezahürlerinden başka bir şey değildir. Hegel Batı Rasyonalizmini zirveye ulaştırarak aklı tarihin, tarihi aklın yerine geçirmiştir. O, "*tarihe anlam, akla da hareket*" kazandırmak suretiyle bunu yapmıştır. Böylelikle akıl ile tabiat arasındaki mutabakat sırf bir mantık meselesi olmaktan çıkmış aksine bir oluş ve kader meselesi, tarih boyunca tahakkuk eden bir hakikat meselesi haline gelmiştir.[14]

Kant ve Hegel'in felsefi anlayışlarıyla ilgili bu genel çerçeveyi çizdikten sonra şunu söyleyebiliriz ki Kant, Hegel'e göre bilime dolayısıyla bilimsel gerçeğe daha yakındı. Bu doğru ama sadece görünüm bakımından. Şöyle ki, Kant döneminde yaşayan bilim, onu Hegel'e karşı haklı çıkarıyordu. Ama tarihin Kant'tan hemen sonraki dönemde kaydettiği bilim, Hegel'in yaklaşımını desteklemekteydi. Çünkü Kant'ın döneminde "zâtındaki varlık" kabilinden olan birçok şey Hegel döneminde zâhirî olgular haline gelmişti. Kant, kendisini çağının bilimiyle sınırlamış ve felsefesinin çerçevesini bu bilimden almıştı. Dolayısıyla varsayım, teorem ve öngörülerini bu bilimin verdiği esaslar üzerinde kurmuştu. Ama bilim çok geçmeden onun varsayımlarını yerle bir etmişti. Kant felsefesinin temel direğini Newton fiziğinin değişmez ilkeleri oluşturmaktaydı. Kant bunlardan hareketle zaman ve mekanı deneyden ve deneycinin şartlarından bağımsız çerçeveler olarak görüyordu. Ama çok geçmeden, *Rölativizm (relativisme = izâfiyet)* teorisi ortaya atıldı ve zaman ile mekanın izâfi oldukları, gözlemcinin durumuna bağlı oldukları söylendi. Ayrıca *Kemmiyet* teorisi çıkarak ihtimalin, determinizmin yerini almasına yol açmıştır.

Atom fiziğinin ortaya çıkmasıyla birlikte akılla ilgili kavram ve ilkelerde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu kavram ve ilkeler (determinizm, zaman ve mekan kavramları gibi) aklın, deneyleri düzenlemesinde dayandığı olgulardı. Ama Atom fiziğiyle birlikte aklın da kendisiyle ilgili anlayışını değiştirmesi zorunlu hale gelmişti. Peki akıl, kendi kavram ve faaliyet araçlarından farklı başka bir şey midir?

Burada epistemolojik devrimle ilgili çok kısa da olsa bir tablo sunmamız mümkün değil. Epistemolojik devrim bilgi ve akıl teorilerinde yapılmış bir devrim olup *izafiyet* ve *kemmiyet* teorileriyle birlikte yaşanmaya başlamıştır. Bu devrim bilgiyle ilgili her şeyi yeniden gözden geçirmeyi hedefleyen bir harekettir. Burada konumuzu doğrudan ilgilendiren boyutlara işaret etmekle yetinmek istiyoruz.[15]

Yeni Bilimsel Devrim'in dayattığı sonuçlardan biri de *bizâtihi akıl kavramının yeniden gözden geçirilmesidir.* Eski filozoflar akla, bir içerik olarak bakıyorlardı: Aristo'da *aklın yasaları*, Descartes'da *fıtrî düşünce-*

ler, Kant'ta *zaman-mekân süretleri* ve *ma'kûlât* gibi. Fakat günümüzde bilimin ilerleme ve gelişmesi, akla bir araç veya bir aktivite olarak yaklaşmayı esas alan bir teorinin gelişmesine katkıda bulundu. Çağdaş bilimsel düşünceye göre akıl, artık bir ilkeler bütünü değil aksine *belli ilkelere göre icraatta bulunma gücüdür*. Akıl, temelde düzenli bir etkinliktir. Hatta *belli kurallara göre oyun oynamak* da diyebiliriz.[16]

Peki bu kuralların kaynağı nedir?

Modern bilim akıl ve aklın kuralları için vakıadan başka kaynak tanımamaktadır. Buna göre aklın dayandığı kuralların çıkartıldığı kaynakların en başta geleni; insanın sürekli içiçe olduğu, yaşayan gerçeğin en birincil cephesi olan sosyal hayattır. Sosyal hayat ancak belli kurallarla düzene girer –Aristo'nun ifadesiyle sosyal bir canlı olan insan– sosyal hayatı ancak bu kurallar dahilinde yaşayabilir. *Sosyal hayat tek türlü ve tek tarzlı olmadığı için aklın kurallarının da tek ve ortak olması beklenemez*. Bu kurallar da sosyal hayatın aldığı şekil ve izlediği tarzlara göre değişkenlik arzedecektir. Bu hayat biçimlerine *mantık* dersek *ilkel toplumlar*ın kendilerine göre bir mantığı, *tarım* toplumlarının kendilerine göre bir mantığı, yine *sanayi-ticaret* toplumlarının kendilerine göre bir mantığı olacaktır.

Sosyal hayatla ilgili bu sınırlamayı aşmak istediğimizde akla insanla ilişkili herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar topluluğu olarak bakabiliriz. Yunanlılar genellikle evrenle ve bir bütün olarak tabiatla ilişki kurmuşlar, sürekli onu tanımaya, olaylarını çözmeye çalışmışlardır. Tabiî bunu sosyal hayatlarından çıkardıkları kurallara bağlı olarak yapmışlardır.[17] Bundan hareketle hayat ve düzeni evrene ve tabiata isnad etmişler, yerli yöneticilerin nüfuz bölgelerini paylaştıkları gibi tabiatı da çeşitli tanrılar arasında taksim etmişlerdir. İşte Eski Yunan toplumunda hakim olan tabiatın mitolojik açıklamasının özü budur.

Thales, tabiatı yine tabiatla açıklayacak bir akılcı araştırma sürecine girdiğinde evrendeki her şeyin aslının ***su*** olduğunu söylemiştir. Onunla birlikte *Logos* (=akıl), *Mitos*'un (=efsane) yerini almaya başlamıştır. Yani insan düşüncesi taibatla ilgili gözlemlerini tabiat dışı

şeylere değil bizatihi tabiata dayandırmaya başlamıştır. Bu eğilim Sokrates, Eflatun ve Aristo'yla birlikte *zâtı* kavrama düzeyine ulaşmıştır. Aristo, *aklın ilkeleri*ni çıkararak, *Aristo Mantığı*'nı ortaya koymuştur. Aristo Mantığı'nda sert cisimlerin hâzır olma, gâib olma (*Hüviyet* ilkesi), bağıntılılık ve komşuluk (*Nedensellik* ilkesi) gibi gözlemlenebilen özellikleri esas alınmıştır. Bu yapısıyla Aristo Mantığı, Conzet'in de ifade ettiği gibi *sert cisimleri konu alan bir fizikten ibaretti.* Aristo Mantığı bu bağlamda konusu *sert cisimler* olan klasik fiziğin ihtiyaçlarını da karşılamıştır. Modern fizik "sert cisim"in çeperlerini yırtarak atom dünyasına girdiğinde her şey tamamen değişmiştir. Aristo Mantığı, atomik cisimlerin özelliklerini ve vasıflarını ifade etmede çaresiz kalmıştır. Böylelikle atomlar dünyası, insan aklına –bilimsel akla– yeni kurallar, değişik bir ifadeyle yeni bir mantık dayatmaya başlamıştır. Sonuçta *hâzır olma* ve *gâip olma*nın yeni türleri (atomik cisimcikler, dalgalar, düalist tabiat meselesi gibi), bağıntılılığın yeni türleri (Heisenberg'in savunduğu *indeterminism* = *adem-i hatmiyyet*) ortaya çıkmaya başlamıştır. Zaman ve mekanın içiçeliği, mekanın hız ile çakışımı gibi meseleler gündeme gelmeye başlamıştır. Bütün bunlar, tabiatla ilişkiyi yeniden gözden geçirmeye yeni bir akıl yürütmeye zorlayan yepyeni gelişmelerdi.

Bütün bunlarla şu sonuca varmaktayız: Yapılan analizlerin sonunda *aklın herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar toplamı* olduğu görülmektedir. Mantık ise Conzet'in dediği gibi herhangi bir objenin fiziğinden ibarettir. *Şu halde Mantık şu veya bu alanda gösterilen bilimsel faaliyetlerin tesis ettiği manzumelerin sayısına göre çeşitlilik gösteren bir olgudur.*

Bugün geçmişte "olgunlaşmış" bilim dallarını yarıp geçen bu varsayımcı-çıkarsamacı akım, ilk etkinliğini geçtiğimiz yüzyılın ortalarında matematik dalında göstermiştir. Çağdaş bilimsel çabalar, zihinsel faaliyet için yeni kurallar manzumeleri koymaya çalışmaktadır. Bunlar, deneysel uygulamalarla uyum sağlayabilen kurallardır. Sözkonusu yeni kural manzumeleri, Aristo Mantığı kadar tabiî ve zarurî görünen tabiî ve zaruri yeni aklı ortaya koyma peşindedirler. Bu akıl La-

lande'ın ifadesinde olduğu gibi hem yaratıcı hem oluşturulmuş akıl olacaktır. Bu iki akıl, aralarındaki mücadele vasıtasıyla aklın kendi gerçeğini bulmasına katkıda bulunacaklardır. Aklın gerçeğiyle ilgili çağdaş bilimsel yaklaşıma dayanarak daha titiz davranmak istediğimizde Tean Ullmo'yla birlikte şu görüşü paylaşabilirz: "Aklı belirleyen ve tanımlayan aklederken kullanılan kurallar değildir. Aksine onun bu ve benzeri kurallardan kendi mahiyetini oluşturacak sonsuz sayıda kuralı çıkarsayabilme gücüdür. Akılcılık bu değerlendirmeye göre sadece aklın ilklerinin tabiat yasalarıyla mutabakatına inanmakla kalmaz aksine aklî faaliyetin bütün olayları kuşatıp kapsayacak kadar çok sayıda kural manzumeleri inşa edebileceğine ikna eder. Mutabakat meselesinde nihai olarak yegane belirleyici olan deneyler olduğu için çağdaş akılcılık, *düşünsel* değil *deneysel* bir akılcılıktır. Oysa geçmişte *düşünsel akılcılık* ön plandaydı.[18]

Felsefe ve bilim noktalarında Yunan Kültürü ve Modern Avrupa Kültürü'ndeki akıl anlayışı ve düşünce tarzlarıyla ilgili olarak aktardığımız bu özet bilgilerden neler çıkarabiliriz?

Grek-Avrupa Aklı'nın ana mesajını ele aldığımız bu özet bölümden sonra bu aklın, bizatihi kendisinin Arap Aklı'nı kabul ettiğini gördük. Grek-Avrupa Aklı, herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar bütünü olmaları itibarıyla *akıl* ve *mantığın* birden fazla olabileceklerini benimsemiştir. Buna göre elimizde özgünlüğe sahip bir objemiz varsa buna özgü bir akıl ve mantığımız da olacaktır. –İleride de açıklayacağımız gibi– bize ait Arap Kültürü'nün, daha hassas bir ifadeyle İslam düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa filozoflarının zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla İslam kültürü içindeki düşünsel faaliyetin çıkarsamada bulunduğu kurallar da Avrupa ve Grek Aklı'nın cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır. Öyleyse biz, Arap Aklı dediğimizde bunu bilimsel bir bakış açısıyla kullanmakta ve bunda aklın çağdaş bilimsel yaklaşımını baz almış olmaktayız. Örneğin aklîlik kavramının çağrıştırdığı anlamı baz almamaktayız. Bu kavram fıtrî ve tabiî bir zihin-

sel hali çağrıştırmakta, bazan birey ve toplumun bakış açısına hükmederken bazan da irsî biyolojik faktörler bu ikisinin davranış ve hareketlerini etkilemektedir. Biz kendimizi bu tür hiçbir bilimsel temeli olmayan yaklaşımlardan uzak tutmak istiyoruz. Bilimsel yaklaşıma bağlı kalarak düşünüyor ve bu yaklaşımı da hiçbir zaman mutlak gerçek olarak görmüyoruz. Çünkü mutlak gerçek diğer sahalarda olduğu gibi bu sahada da hazır olarak verilen bir şey değildir. Aksine o, biz kendisine yaklaştıkça bizden uzaklaşan bir *veri*dir.

Öte yandan yukarıdaki bölümde özetle de olsa Grek Kültürü ve Modern Avrupa Kültürü'nde akıl kavramının gelişimine ışık tutmaya çalıştık ve bunlardaki anlayışın aklın tarihselliğini vurguladığını gördük. Yani onlara göre akıl, kültürle irtibatlı olup aklı mutlakiyetçi karakterinden soyutlayan şey bu kültürün içinde hareket etmektedir. Yine geçen bölümde *Evrensel Aklın* (*La raison universelle = akl-ı küllî*) sadece kendisini üreten kültür içinde *evrensel* olduğunu gördük. Sadece bu kadar da değil, Grek-Avrupa Kültürü'nde akıl kavramının gelişmesi, bizatihi aklın kendisinin gelişmesini ve kendine bakışını yenilemesini yansıtmaktadır.

Yunan Kültürü ve Modern Avrupa Kültürü'nde akıl, düşünme metodları ve tusavvur türleriyle ilgili olarak yaptığımız özet aktarımdan çıkardığımız bir diğer netice de şudur: Bu aktarım –bütün eksiklerine rağmen– Arap Aklı'nı daha iyi tanıyabilmemizi sağlayacak bir karışlaştırma yapma imkanını da doğurmuştur.

Arap Aklı diğerlerinden nasıl ayrışacaktır?

Artık *Arap Aklı*'nın diğerleriyle karşılaştırmasını yapmaya başlayabileceğimizi zannediyoruz. Ama bu, bir vehimden başka birşey değildir. Biz Grek-Avrupa Kültürü'ndeki akıl kavramının ne derece geliştiğini yakinen bilmemize rağmen henüz Grek-Avrupa Aklı'nın değişmez iç yapısının, omurga yapısının tarihini irdelemiş değiliz. Bu omurga yapısı, yaşadığı çeşitli değişim ve dönüşümlere rağmen hâlâ ayakta durmaktadır. İşte Arap Aklı'yla Grek-Avrupa Aklı arasındaki karşılaştırmayı sadece bu boyutta yapabiliriz. Öte taraftan bu karşılaştırmada yaşayacağımız sıkıntılardan biri de bizim Arap Kültürü'ndeki

akıl kavramını ve düşünme metodlarını henüz yeterince tanıyamayışımızdır. Çünkü karşılaştırma, iki bilinen arasında yapılabilir. Biri bilinen diğeri bilinmeyen olan iki şeyin karşılaştırılması yapılamaz.

Şimdi yukardaki özet aktarıma dayanarak Grek-Avrupa Aklı'nın değişmez sayılabilecek unsurlarını çıkartmak istiyoruz.

Herakleitos'den günümüze dek yaşanan büyük gelişmeye rağmen Grek-Avrupa Aklı'nın gelişim çizgisini düzenleyen iki değişmez unsur vardı. Grek-Avrupa Kültürü'nde aklın yapısını belirleyen de bu unsurlardır.

Bu iki değişmez unsur şunlardır:

A. *Akıl-Tabiat ilişkisinin doğrudan ilişki olarak görülmesi;*

B. *Aklın tabiatı yorumlama ve sırlarını keşfetme gücüne inanılması.*

Birinci değişmez unsur mevcudatla, ikinci değişmez unsur ise bilgiyle ilgili bir bakış açısı tesis etmektedir. İşte sırf bu nedenle aslında birleşik olan bu unsurları birbirlerinden ayırdık. Oysa hakikatta bu ikisi tek bir yapısal değişmez temeli oluşturmaktadırlar. Bu temelin özünde ise kutupları akıl ve tabiat olan tek bir bağlamda anlattığımız aklın yapısındaki ilişkilerin odaklaşması yatmaktadır.

Hiç kuşkusuz okuyucu bu noktada ilahın veya farklı bir gücün üçüncü taraf olarak bulunmadığını görmüştür. Gerçek şu ki ister felsefe öncesi Yunan toplumunda hakim olan mitolojik düşüncenin yapısına ister Yunan felsefesinin inşa ettiği aklın yapısına, ister Hıristiyan-latin düşüncesinin yapısına ve isterse Modern Avrupa düşüncesinin yapısına bakalım bunların hiçbirinde ilahın insan ve tabiattan bağımsız üçüncü bir taraf oluşturmadığını görürüz. Örneğin Yunan Mitolojisindeki tanrılar, evrendeki körlüğün yıldızlara, gezegenlere, yeryüzüne ve gökyüzüne dağılmasından sonra ortaya çıkmışlardır. Bu ilahlar mitoloji içinde insan gibi tasvir edilen ilahlardır. Yunan felsefesinde ise Herakleitos ve Anaxagoras'da da gördüğümüz gibi ilah düşüncesi bu ikisinin *Evrensel Akıl* (Herakleitos'da *Logos*, Anaxagoras'da *Nous*) olarak ifade edilen tabiat düzeniyle irtibatlı bir olgudur. Bu akıl-ilah, birine göre tabiatın bir parçası diğerine göre ise tabiattan farklıdır. Ama her iki halde de bir *düzen-düzenleyici* güçten ibaret-

tirler. Bu düzenleyici güç, aslen mevcut olan bir şeyi yani ilk körlük halindeki tabiatı karışıklık ve anarşiden kurtararak düzenler. Görüldüğü gibi tabiat da ilk halinde böylesi bir düzenleyici güçten (ilah veya akıl) mahrumdu. *İyilik İdeası*'na (Eflatun'un ilahına) gelince Eflatun'a göre o, aklî değerler piramidinin en üst noktasında yer almasına rağmen yine de diğer değerlerle aynı cinstendir. Sonuçta aklın zirvesidir. Tabiata gelince o da ilk halinde varlığını ilaha borçlu değildi. Hatta tabiatın varlığı onun varlığından tamamen bağımsızdı. Eflatun işte bu nedenle yapıcı ilah olarak adlandırdığı başka bir ilahın varlığını kabul etmiştir. Aristo'nun ilahı olan *ilk itici güç* (*muharrik-i evvel*) de, hareket ilkesinin açıklanması için düşünülmüş soyut bir bilimsel varsayım gibi görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Aristo'nun ilahı sırf "mantıksal" bir gereksinim gibi değerlendirilebilir. Aristo'nun bazı metinlerinde çizilen metafiziksel ilah tablosu dahi, ilahı kendinden başka bir şeyle ilgilenmeyen meşgul bir akıl şeklinde takdim etmektedir. Bu ilah kendi zatı dışında hiçbir şey bilmeyen bir akıldır. O aynı zamanda hem *akıl*, hem *akıl sahibi* hem de *akledilen*dir. Hıristiyan teolojisinde ise Tanrı'nın İsa (a)'da beden bulması her ikisini tabiat karşısında tek bir tarafa indirgemektedir. Burada da yine Tanrı ve insan bir kutbu, tabiat karşı kutbu oluşturmaktadır. Son olarak Modern Avrupa felsefesine baktığımızda onun da Tanrı'yı tabiatta erimiş bir güç olarak gördüğüne şahit olmaktayız... Spinoza ve Hegel'e göre Tanrı, tabiattaki düzenin tezahürüdür. Tabiattan ayrı bir güç olarak görülmesi halinde dahi o yine tabiat yasaları ile akıl ilkeleri arasındaki koordinasyonun sebebini oluşturmaktadır. Modern ve çağdaş bilime göre ise Tanrı düşüncesi dışlanması gereken bir düşüncedir. Ama bu onun varlığının inkar edilmesini gerektirmez.

Bu durum mevcudat platformu yani Ontolojik planda geçerliydi. Ama bilgi platformunda yani epistemolojik planda Aklın tabiatı yorumlayabileceğine inanmak şu demektir: Akla tam olarak güvenmek. Bu; riayet etmesi halinde insanı hatadan koruyacağı söylenen kuralların toplamı olarak tanımlanan Aristo Mantığı üzerine bina edilen bir inançtır. Çağdaş modern bilim de bu inanç üzerine yapı-

lanmaktadır: Galileo, "tabiat kitabının ancak matematiğin diliyle okunabileceğini" söylememiş midir? Bu, tamamen rasyonalist bir yaklaşımdır. Descartes, felsefesini aklî bedihîlik üzerine oturtmamış mıdır? Çağdaş bilim gerek atom dünyasını gerekse uzayı ele alırken aksiyomcu kalıplara yani insan aklının önceden koyduğu önermelere dayanarak inşa ettiği basit zihinsel tasarımlara yaslanmaktadır. Modern bilim bu inşa operasyonunda kendisiyle, varsayımlarıyla ve çıkan sonuçlarla çelişmemeye aşırı özen göstermekten başka hiçbir şeyi umursamamaktadır.

Herakleitos, Anaxagoras ve onlardan sonra yaşayan bütün Yunanlı ve Avrupalı filozoflar akıl ile tabiat arasında mutabakat sağlamaya çalışmamışlar mıdır? Modern bilim, aklı herhangi bir objeden çıkarsanmış kurallar olarak görmemekte midir? Son olarak Yunan felsefesi, Modern Avrupa Felsefesi ve bilimi şu gerçeği dile getirmemekte midir: *Akıl kendisini tabiatla keşfeder ki tabiatın bizatihi kendisi de düzen veya yasalar anlamında "akıl"dır?*

Akıl ile tabiat düzeni arasındaki mutabakat ve aklın tabiatla ilişki kurarak kendisini bizzat onda keşfetmesi Batı düşüncesinin, Grek-Avrupa Kültürü'nün değişmez iki unsurunu oluştururlar. Şimdi de dilerseniz Arap Aklı'nın vaziyetine bakalım:

Arap Aklı'ndan söz etmeye başladığımızda onu Grek-Avrupa Aklı'ndan ayrıştıran en önemli özelliklerden birini zikretmek isteriz: Arap Aklı, Arap-İslâm kültürünün aklı olma vasfıyla üç kutup arasında odaklaşan ilişkileri içerir. Bu üç kutup: *Allah*, *insan* ve *tabiat*tan oluşur. Yunan-Avrupa aklında olduğu gibi kutupları ikiye indirmek istediğimizde Allah'ı bunlardan birine koymamız ve karşı tarafta insanı bırakmamız gerekir. Tabiatın belli oranda sahnenin dışında kaldığına işaret etmemiz lazımdır. Yunan-Avrupa Aklı'nda Tanrı nasıl silik pozisyonda ise Arap Aklı'nda da tabiat aynı oranda siliktir. Yunan-Avrupa düşüncesinde Tanrı düşüncesinin oynadığı rolün benzerini Arap düşüncesinde tabiat oynar. Tabiat Arap düşüncesinde bir tür aracı ve köprü görevi görür. Tanrı düşüncesi Yunan-Avrupa kültüründe akıl yasalarıyla tabiat yasaları arasındaki mutabakatı gerekçelendirmekte

kullanılmıştır. Buna göre Tanrı aklî bilgiye kudsiyet izafe etmekte yani onu yakinî kılmakta idi. Diğer bir ifadeyle Grek-Avrupa düşüncesinde Allah fıkri insan aklının tabiatın sırlarını keşfetmesinde belli bir rol oynuyordu. Oysa Arap düşüncesinde bizatihi tabiat yardımcı rolünü üstleniyor ve insanın Allah'ı bulması için çalışıyordu. Buna göre Arap-İslâm Kültürü'nde aklın görevi tabiat üzerinde düşünerek tabiatın yaratıcısına ulaşmaktı. Yunan-Avrupa Kültürü'nde ise akıl, tabiatı keşfetmek veya en azından tabiatla ilgili anlayışının doğruluğunu güvence altına almak için Tanrıyı bir vasıta olarak görmekteydi.

Yunan-Avrupa Aklı'nın metafiziksel yapısıyla Arap Aklı'nın metafiziksel yapısını baz alarak yaptığımız böylesi bir karşılaştırmayla önce sonuçları ortaya koyar ardından da bunları delillendirmeye girişebiliriz. Böylece yolu hayli kısaltmış oluruz. Ama bu, kesinlikle üzerinde yürünecek yolun bilgisine yani bizatihi objemizin kendisine dayanacaktır. Bizim buradaki hedefimiz sırf karşılaştırma yapmak, sonuçlar ve varsayımlar ortaya koymak değildir. Aksine yegane hedefimiz; Arap Kültürü'nün değişik revaklarında bir gezi yaparak Arap Aklı'nı daha iyi tanıyabilmektir. Arap Aklı'nı doğuran bu kültür olduğu gibi Arap Aklı da bu kültürün oluşum ve teşekkülüne katkıda bulunmuştur. Bir şeyi kendi içinden tanımak, her zaman için dışarıdan tanımaya çalışmaktan daha avantajlıdır. Özellikle de araştırmacı eleştirel bir bakış açısına sahip olduğunda bu daha büyük önem arzeder. Şu hususa tekrar dikkat çekmek isteriz ki burada bizi ilgilendiren metafiziksel yapı olarak akıl değil, teorik üretim aracı olarak akıldır. Yani ilgi odağımızı, "kurallar manzumesi", zihinsel faaliyetin kurallarını oluşturmaktadır. Bu araç-manzumeyi üretim ve faaliyettte izlediği yollara bakarak incelemezsek nasıl anlayabileceğiz?

O hâlde yine baştan başlayalım ve bu fasılda temel aldığımız kaba sınırlar çizme eğilimini koruyalım.

IV.

Yunan Kültürü ve Modern Avrupa Kültürü'nde akıl kavramı "nedenlerin kavranması" yani bilgiyle irtibatlıdır. Bunu daha önce de izah etmiş-

tik. Arap dilinde dolayısıyla Arap Düşüncesi'nde ise akıl, temelde davranış ve ahlâkla ilgili bir olgudur. Arap Dilinin (Akl) maddesi için verdiği muhtelif anlamlar da bunu göstermektedir. Öyle ki bu anlamlarla ahlâkî disiplinler arasındaki ilişki genel ve zaruri bir ilişki olmaktadır.

Evet Yunan-Avrupa Kültürü'nde Akıl kavramı ahlâk alanına uzanmıştır. Özellikle hikmetin tamamını tabiata yani Logos'a veya Evrensel Akla uyumlu yaşamada gören Revakîlerden sonra böyle bir eğilim baş göstermiştir. Revakîler "Aklın Ahlâkı" konusunu ayrıntılarıyla açıklamışlardır. Onlara göre ahlâk, "ödev" düşüncesine dayanan bir olgudur. Burada şunu söyleyebiliriz ki Arap Düşüncesi'nde de akıl kavramı ahlâkın alanına girmiştir. Ama bilgiden ahlâka gitmekle ahlâktan bilgiye gitmek arasında büyük fark vardır. Birincisi –ki bunu Yunan-Avrupa Düşüncesinde görmekteyiz– ahlâkı bilgi üzerine inşa etmektedir. Arap Düşüncesi ise bilgiyi ahlâk üzerine tesis etmektedir. Arap Düşüncesi'nde bilgi; tabiat olaylarını birbiriyle irtibatlandıran ilişkilerin keşfedilmesi değildir. Burada akıl tabiat vasıtasıyla kendisini keşfetmeye çalışmamaktadır. Aksine bu düşüncede bilginin objeleri (duyusal veya sosyal olsun) arasında, güzel ile çirkin (=hüsn ve kubh), iyi ile kötü arasında ayrımlar yapılmaktadır. Bu düşünceye göre aklın yegane görevi hatta varoluş sebebi, sahibini iyi işler yapmaya yöneltip çirkin işlerden uzaklaştırmasıdır.

Bu ahlâkî-değersel boyutu sırf (akl) kökenli kelimelerde değil onunla benzer anlamlar taşıyan *zihin*, *nühâ*, *hicâ*, *fikr* ve *fuâd* gibi kelimelerde de görürüz.

Örnekler:

Lisânü'l-Arab'da şöyle denmiştir: "Akıl: Engellemek, kaçındırmak, ahmaklığın zıddı. Akıl sahibi (=âkıl), işini toparlayan ve görüşünü sağlamlaştıran. Bu anlam şu örnekten çıkartılmıştır: "Deveyi bağladım" (= Akaltu'l-ba'îr), devenin ayakları bir araya bağlandığında böyle denir. Âkıl, nefsine sahip olan onu arzulardan koruyan kimsedir. Bu anlam da şu kullanımdan çıkartılmış: *Dilini hapsetti* (=*İ'tekale lisânehu*), yani konuşmadı. Aklın "akl" olarak adlandırılma nedeni sahibini tehlikeye götürecek şeylerden engellemesidir."... Yine *Lisânü'l-*

'Arab'da, "*Nuhâ,* nehiyyenin çoğulu olup, çirkin şeyden uzaklaştıran (akıl) anlamına gelir" denmektedir. *Hicâ* ise "hatalara karşı uyanık olmak" anlamına gelmektedir. Hatta bu kelimedeki uyanık olmak (=tefattun) dahi bilgisel yönü değil ahlâkî boyutu çağrıştırmaktadır. *Zihin* kelimesi temelde anlamak fiilini ifade ediyorsa da bu "anlama" da değer yargılarıyla ilgili bir anlamadır. *Lisânü'l-'Arab*'da şöyle denir: "Beni falanca şeyden zihin etti (=*Zehenenî an kezâ*). Yani beni ondan alıkoydu." Zihin aynı zamanda "güç" anlamına da gelir. *Fuâd* ise "Yanma, tutuşma anlamına gelen (=tefe'ud) kelimesinden türemedir." *Lisânü'l-Arab* sahibi Fuâdı incelik ve kalbi yumuşaklıkla vasfeden bir hadisi örnek gösterir. Vicdanî bir yapıya sahip olması bakımından fuâd aynı kalp gibidir. *Lisânü'l-'Arab* şunları eklemektedir: "Mef'ud, kalbinde acı olan kimsedir." Bu anlam da bizim dikkat çektiğimiz duygusal boyuta delalet etmektedir. *Fikir* kelimesine gelince temelde "Belli bir şey üzerinde kafa yorma" anlamına gelmesine rağmen bu kafa yorma operasyonuna kıymet anlamı katan veriler de yok değildir. *Lisânü'l-Arab*'da kelimeyle ilgili şöyle bir ifade yer almaktadır: "Denir ki: Bu konuda benim fikrim yoktur, yani ona ihtiyacım yoktur."

İslâm Kültürü'nün temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e baktıımızda "akl" kelimesiyle ilgili ahlâkî-değersel anlamının ön plana çıktığını ve Kur'an'ın genelde iyiyle kötüyü, hidayetle dalaleti birbirinden ayırmak için kullandığını görürüz. Bu noktada dikkate değer bir husus da Kur'an'ın "Akl" kelimesini isim-masdar anlamında kullanmadığıdır. "Akl" kelimesi bu şekliyle Kur'an'ın hiçbir ayetinde varit olmamıştır. Kur'an'da genellikle aklın fiilsel türevleri geçmiştir: Örneğin Kur'an iyilikle kötülüğü birbirinden ayırmadıkları çin müşrikeri kınar: "Onların kalpleri vardır ama onlarla fıkhetmezler, onların gözleri vardır ama onlarla görmezler, onların kulakları vardır ama onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibi hatta onlardan daha aşağıdırlar. İşte onlar gâfillerin ta kendisidirler." (A'râf/179) Gördüğümüz gibi bu ayette akıl ve kalp aynı anlamdadır. Ayetteki "fıkhetmezler" bölümünü "gâfiller" kelimesi tefsir etmektedir. Her iki kelimedeki değer yargısı anlamı gayet açıktır. Aynı anlamda şöyle bir ayet daha vârit ol-

muştur: "Allah katında canlıların en kötüleri işitmeyen ve duymayanlardır, onlar akletmezler." (Enfâl/22) "Hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların herbiri ondan sorumludur." (İsrâ/36) Görüldüğü gibi *kulak*, *göz*, *kalp* ve *söz* kelimelerinin hepsi aynı seviyede ele alınmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk noktasında hepsi de eşittirler. Aklı hidayet ve sorumlulukla irtibatlandıran başka ayetler de vardır: "Allah'ın indirdiğine uyun" denildiği zaman da onlar şöyle dediler: "Hayır atalarımızı neyin üzerinde bulduksa biz ona uyarız." Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemez idiyseler de mi onlara uyup gidecekler? Kafirlerin hâli, bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara haykıran bir çobanın haline ne kadar da benziyor; onlar sağırlar, dilsizler ve körlerden başka bir şey değillerdir. Onlar akletmezler." (Bakara/170-171)

"Akl" kelimesinin muhtelif anlamlarıyla benzer anlamlardaki kelimelerin çağrışımlarına baktığımızda aklın düzen ve düzenlemeyle irtibatlandırılabileceğini ama buna rağmen ahlâkî-değersel boyutun sürekli mevcut olduğunu gördük. Yukarıda zikrettiğimiz Arapça kelimelerdeki düzen ve düzenleme fonksiyonları tabiata ve tabiat olaylarına değil insan davranışlarına yönelmektedir. Buna dayanarak şunu söyleyebiliriz: Arap dilinin aktardığı yaklaşımdaki "akl", sürekli zât ile ve gerek vicdanî halleri gerekse değer yargılarıyla irtibat içindedir. Bu "akl", aynı zaman hem akıl hem kalp, hem düşünce hem vicdan, hem tasavvur hem ibrettir. Oysa Batı dillerinin aktardıkları yaklaşımda "akl", sürekli objeyle ilişkilidir. O, ya mevcudatın düzeni, ya bu düzenin kavranması ya da kavrama gücü (=kuvve-i müdrike)dür.

Yukarıdaki veriler en azından ilke bazında şunu söyleyebilmemizi sağlamaktadır: Arap Aklı'nı normatif bir yaklaşım yönlendirmektedir. Normatif yaklaşımla şunu kasdediyoruz: Düşüncede eşyanın yer ve konumunu, bu düşüncenin dayanak ve referans aldığı değerler manzumesine göre belirlemek. Oysa objektif yaklaşım bunun tam aksi olup eşyanın öznel dinamiklerini araştırıp bunlar arasında cevherî olanları ortaya çıkarmaya çalışır. Normatif yaklaşım özetçi bir yaklaşım olup konusu olan şeyi değeriyle sınırlandırır. Dolayısıla bu yaklaşımın sahi-

bi olan şahsın (toplumun veya kültürün) izâfe ettiği anlam da sınırlanacaktır. Oysa objektif yaklaşım analizci ve bileşik bir yaklaşımdır. O, konusu olan şeyi temel parçalarına ayırdıktan sonra ondaki cevherî unsurları önplana çıkaran yeni bir yapılanma sürecine sokar.

Düşünce ve kültür sahalarında Araplarla Acemlerin karşılaştırmasını yapan Câhız ve Şehristânî gibi eski kritikçiler de bu noktayı ön plana çıkarmışlardır.

Câhız, ilim çevrelerinde iyi bilinen bir yazısında şöyle der: "Bilinmelidir ki İranlılara ait bütün sözler aceme ait bütün manâlar uzun uzun düşünme, fikir yürütme, inzivaya çekilme, danışma, yardımlaşma, kitaplar inceleme, sonrakinin öncekini dinlemesi, en son gelenin de bir öncekinin bilgisine birşeyler katması yoluyla oluşur. İşte bu yüzden sözkonusu düşüncenin meyvaları sonuncularının elinde toplanmıştır. (Böyle bir gelişmenin ancak objektif eğilime sahip düşünceyle gerçekleşebileceğine işaret etmek isteriz). Araplarda ise herşey irticalî ve sezgiseldir. Sıkıntı çekmek, mücadele etmek sözkonusu değildir. Düşüncenin netleştirilmesi ve bu konuda yardım istenmesi gibi alışkanlıkları yoktur. Arabın bütün kaygısı konuşmaya ve mücadele gücünün azap ve cezasına yönelmiştir. Bir koyunun başında oyalanırken, devesini sürerken, savaşırken veya kavga ederken onun kaygısı yoldaki topluluğa ve yanına gittiği başkana yönelir ve sözler ağzından ardı ardına dökülüverir. O bu sözleri kendi için kaydetmediği gibi çocuklarından biri de bu sözlere dokunamaz... Araplar, başkalarının ilimlerini ezberleyen, kendilerinden öncekilerin, sözlerini rehber edinen bir topluluk değildir. Onlar, kalplerinin ısındığı yüreklerinin tatmin bulduğu akıllarının hoş bulduğu şeyler dışında hiçbir şeyi ezberlememişler, ezberlerken de kendilerini hiçbir zahmete ve hedefli çalışmaya koşmamışlardır. Onların bu türden ezberleme faaliyetleri de gayri ihtiyarî vâki olmuş şeylerdir."[19]

Belki de Cahız'ın Şu'ûbilerin saldırlarına cevap vermek ve Arapları övmek babından zikrettiği bu hususlarda şunu görmekteyiz ki Câhız, fikir yürütme, aklî muhâkeme ve istidlal anlamında bir akletme faaliyetinin Araplarda olmadığını ortaya koyduğunu farkedememiştir.

Câhız'a göre Arap Aklı'nın temeli sezgi ve irticaldir. Câhız bununla Arap zeka ve anlayışının hızlılığını ve hüküm vermede tereddütsüzlüğünü göstermek istemiştir. Bunun anlamı anî tepkilerin oluşturduğu normatif yaklaşımın esas alındığıdır. Oysa objektif yaklaşımda sıkıntı, mücadele ve araştırma temel alınmaktadır ve Câhız da bunları Yunan ve Fars Aklı'nın genel özelliklerinden olarak takdim etmektedir.

Şu'ûbîlerle yapılan mücadelenin hafiflediği bir dönemde yaşayan Şehristânî, düşünceye karşı bağımsız bir tarihçi konumunda olmuş ve konuya felsefi bir bakışla eğilerek gerçek bir karşılaştırma yapmıştır. Ama aynı zamanda çok derin bir analitik bakışı esas almıştır. Şehristânî der ki: "Araplar –ve Hindistanlılar– daha ziyade eşyanın özelliklerini belirlemeye, mahiyetlere ve hakikatlere göre hüküm vermeye ve ruhanî meseleleri kullanmaya meyillidirler. Acemler (Romalılar ve Farisîler) ise daha çok eşyanın tabiatlarını belirlemeye, nitelik ve nicelik yargılarıyla hüküm vermeye ve cismanî şeyleri kullanmaya meyyaldirler."[20]

Şehristânî aynı kitabın başka bir yerinde aynı yargıyı vurgulamakta "fıtrat" ve "tab" (yaratılış karakteri) *ruhanî meseleler*, kazanma (= iktisab) ve çalışmayı (=cehd) ise *cismanî meseleler* arasına koymaktadır.[21]

Şehristânî bize çelişkiye dayanan bir karşılaştırma sunmaktadır: Eşyanın tabiatlarının belirlenmesi karşısında eşyanın özelliklerinin belirlenmesinden söz etmektedir. Bunun anlamı; herhangi bir şeyle ilişkinin, onun sıfatları ve onu diğerlerinden ayırtedecek özellikleriyle olacağı ve onun iç yapısını oluşturan tabiatından hareket etmeyeceğidir. Burada şu hususu da hatırlatmamız gerekir ki "tabâ'i" (tabiatın çoğulu) kelimesi eskilerin istılahında hem *değişmez (zorunlu) nedensellik düzeni*ni hem de *nesnenin mâhiyetini oluşturan terkibi* karşılamaktadır. "Hakikat ve mahiyetlerle hüküm vermek" bir şey hakkında hükmü verene göre onun en önemli özelliğinden hareketle hüküm vermektir. Bu şeyde sezgilere ve irticale dayanan yüzeysel bakış yeterli olmaktadır. Bu türden bir hüküm, elbette değersel bir hüküm olacaktır. Bunun tam aksi ise nitelik, nicelik yargılarını ve cismanî meseleleri kullanarak hüküm vermektir. Bunlar "duyular ve deneyden"

ibarettir. Şehristânî bunları, *fıtrat* ve *irticali*n karşısında *kazanma* ve *çaba* ile irtibatlandırmaktadır. Şehristânî'nin içinde yaşadığı bilgi ortamını kafamızda canlandırdığımızda "nicelik ve nitelik yargılarıyla hüküm vermenin", zatın nüvesini oluşturan şeyin açıklanması anlamına geldiğini görürüz. Bu, şeye objektif olarak bakma anlamına gelir. Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki objektif bakış subjektif bakıştan farklıdır. Çünkü objektif bakış, sezgi ve vicdanî dürtülere değil istidlal ve burhana dayanır.

Arap Aklı'nın yönelişi ve Arapların *Akl*'a yaklaşımında etkin olan normatif eğilimi daha da açabilir, eski ve yeni müelliflerden çeşitli metinler aktararak konuyu genişletebilirdik. Ama bizim Arap Aklı hakkında şu veya bu hükmü vermek için belge toplamak gibi bir eğilimimiz yok. Aksi takdirde biz de normatif eğilime kapılmış oluruz. Bizim hedefimiz, Arap Aklı'nı üretmiş olan Arap Kültürü'nün epistemolojik temelini analiz etmektir. Düşünce alanında Araplarla diğerlerini karşılaştırmaya gelince ister Câhız, isterse Şehristânî gibi yaklaşılsın bunlarda bizi ilgilendiren yegâne nokta Arap Aklı'nın belirlenmesiyle ilgili içerdikleri bilgilerdir. Bunun dışındaki konulara gelince bunlara girmek için vaktin henüz erken olduğuna inanıyoruz.

Bu noktada durmamızı gerektiren metodik bir faktör söz konusudur. Aksi takdirde gerekçelendiremeyeceğimiz ve belgeleyemeyeceğimiz genel hükümler vermiş oluruz. Arap Aklı'nın özgünlüğünün oluşumunda katkısı olan bazı unsurları tesbit etmeye giriştiğimizde bu çabamızda Cahiliyye Araplarının konuştuğu Arapçadan hareket ettik. Kur'an'dan bazı ayetlerin içeriklerine dayanarak bunu teyid ettik. Kur'an, Arapların diliyle –Cahiliyye Araplarının diliyle– indirilmiş bir Kitaptır. Câhız ve Şehristânî Arap Aklı'ndan söz ediyorken temelde Cahiliyye Araplarının Aklı'ndan bahsetmekteydiler. Taşıdığı coğrafî, ekonomik, sosyal ve kültürel çevre şartlarıyla Cahiliyye Dönemi çerçevesinden çıkmamamız halinde Cahiliyye Dönemi'nde hakim olan Arap Aklı'nın özelliklerini İslâmî dönemlere uygulamamız ne derece doğru olacaktır?

Bu soru, faslın başında karşılaştığımız sorunun aynısıdır. Biz önceki açıklamalara rağmen bu sorunun cevabı için gerekli unsurların hepsini toplayıncaya kadar cevabını ertelemeyi uygun buluyoruz. Gelecek bölümde aynı soruyu daha kapsamlı ve derinlikli olarak tekrar sormamız mümkün olabilecektir.

NOTLAR

1. "Çağdaş Arap Dili" dediğimizde günümüzde konuşma ve yazıda kullandığımız ve tercüme faaliyetiyle giderek zenginleşen dili kasdediyoruz. Klasik Arapça'ya gelince onda bu tür bir geçişme söz konusu değildir. Klasik yaklaşıma göre "fikr" kavramı düşünsel içeriği kapsamayan aksine sırf düşünme fiiliyle sınırlandırılan bir kullanıma sahiptir. Geçmiş alimler, düşünsel içeriği "fikr" kelimesiyle değil, görüşler (=ârâ'), mezhepler (= mezâhib) ve kaviller (=akâvîl) gibi kelimelerle ifade etmişlerdir.
2. Araştırmanıza temel teşkil eden ana noktaları belirlediğimiz bu bölümde bazı kelime ve ifadeleri neden tırnak içine aldığımızı söylemek faydalı olacaktır:
   Tırnak işareti çağımızda oldukça yaygın bir kullanıma sahip olup değişik hedeflerle kullanılmaktadır. Örneğin metin içerisinde başka bir kitap veya şahıstan motamot nakil yapıldığında kullanılır. Yine herhangi bir kelimenin anlamıyla ilgili bir çekincenin bulunduğunu ifade etmek için kullanılır. Ya da mübalağalı olduğuna dikkat çekmek için kullanılabilir. Kelimenin belli bir siyâk içinde taşıdığı özel bir anlama işaret etmek için kullanılabilir. Alfabetik sembollerin yabancı dillere nazaran Arap dilinde çok maksatlı olması bizi tırnak işaretini sıklıkla kullanmak zorunda bırakmıştır.
3. A. Lalande, *La raison et les normes*, ss. 16-17, 187, 228, Hachette, Paris 1963.
4. Cf. Cl. Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, s.349, Plon, Paris 1962.
5. G. Gusdorf, *Les origines des. sciences humaines*, s. 130, Payot, Paris 1967.
6. *Fecru'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, Sokrates-öncesi Yunan Filozofları'na ait metinler, Bölüm XII, Birinci Basım, Kahire 1954.
7. Léon Robin, *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, ed. Albin Michel, s.152, Paris 1963.
8. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, bütün eserleri serisinden c. 7, Vrin 1958.
9. A. Covinot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, s.16, Hachette, Paris 1922.
10. Descartes, *Lettres*, seçilmiş metinler, s.11, Coll. des grands textes, P.U.F., Paris 1964.
11. Yusuf Kerem, *Târîhu'l-felsefeti'l-hadîse*, s.105 vd., Dârü'l-Meârif, Kahire 1957.
12. Kant'ın *Aklın Kritiği* adlı eserinin orijinaline ilaveten Arapça'da da Kant hakkındaki şu iki esere başvurulabilir: Mahmûd Zeydan, *Kânt ve felsefetuhu'n-nazariyye*, Dârü'l-Meârif, Kahire; Zekeriyyâ İbrâhim, *Kânt ve el-felsefetu'l-kadîme*, Mektebetu Mısır, Kahire.

13. Bilimin ilerlemesi şunu gerçekten teyid etmektedir ki "gerçek (reel) olan herşey aynı zamanda aklîdir". Bu bağlamda büyük küçük bütün tabiat olayları bilimin ve bilimsel yorumun sahasına girmeye başlamışlardır. Üstteki ifadenin tam aksi olan "aklî olan her şey reeldir" ifadesi de doğrudur. Nitekim bilimin ortaya koyduğu birçok ürünü buna örnek gösterebiliriz. Örneğin bilim adamları önce "aklettikleri" uçağı bilâhare yapmaya başlamışlardır. değişik bir ifadeyle akli tasavvurlar nedensellik sistemine bağlı oldukları sürece bu tasavvurların gerçeğe dönüşme şansları vardır.
14. Hegel ile ilgili başvurulabilecek Arapça kaynaklar: İmam Abdulfettâh İmam –telif ve tercümeler– Mustafa Safvân, *İlmu zuhûri'l-akl*, Dâru't-Talî'a, Beyrut.
15. Ayrıntılar için, M. A. Câbirî, *Medhal ilâ felsefeti'l-'ulûm*, II cilt, İkinci baskı, Dâru't Talî'a, Beyrut 1982.
16. Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris 1969.
17. Cf. Jean-Pière Vernant , *Les origines de la pensée Grecque*, s.133, P.U.F., Paris 1981; Gusdorf, a.g.e.
18. Ullmo, a.g.e.
19. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, c.II, s.49-59, Dâru Ihyâi't-Türâsi'l-Arabî.
20. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c.I, s.10, tahkik, Muhammed Abdülaziz el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968.
21. A.g.e., c.III, s.76.

2. Arap Kültür Süreci ve İlerleme Sorunu

I

Önceki fasılda Lalande'ın "Oluşturucu akıl" ve "Yaratılmış Akıl"la ilgili ayırımından söz ederken kullandığımız "Arap Aklı" *kavramı*nın genelde yaratılmış aklı karşıladığına işaret etmiştik. Bu akıl Arap Kültürü içinde ve onun vasıtasıyla teşekkül etmiştir. Diğer bir ifadeyle bu akıl; Arap Kültürü'nün kendi mensuplarına bilgiye ulaşabilmeleri için sunduğu ilke ve kurallar toplamıdır. Hatta *epistemolojik bir sistem* olarak dayattığı da diyebiliriz.

Oluşturucu akıl ile oluşturulmuş akıl arasındaki etkileşim ilişkisini bir kenara koyup bu fasılda oluşturulmuş *Arap Aklı* üzerinde yoğunlaşmak istiyoruz. *Bu akıl, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini oluşturmaktadır.* Tabiî Arap Kültürü içinde bilginin üretiliş biçimleri de onun kapsamına girmektedir. Şimdi şöyle bir soru sormak istiyoruz: "Epistemolojik Sistem"le neyi kasdediyoruz ve bu sistem herhangi bir kültür içinde nasıl etkinlikte bulunur? Lalande'ın kendi ifadesiyle "herhangi tarihsel bir dönemde onaylanmış ve kabul görmüş kurallar manzumesi" olan oluşturulmuş akıl, Arap Kültürü'nün tarihsel evrelerinden hangisine tekabül etmektedir? Son olarak bu eleştirel araştırmamızda dayanacağımız genel stratejiler nelerdir?

Hepsi birbiriyle bağlantılı olan bu soruları bu fasılda cevaplamaya çalışacağız. Bu fasıl temelde metod ve bakış açısı meselelerini ele alacak ve bunları oluşturan kavramları izah edecektir.

Epistemoloji (= epistemologie – bilgi, marifet nazariyesi) kavramını şu ifadeyle yalın ve yüzeysel olarak tanımlamamız mümkündür: *Epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır.* Bu tanımı daha da kısaltılmış olarak şöyle yapabiliriz: *Epistemoloji, harhangi bir kültürün bilinçaltı yapısıdır.*[1] Peki bu ne anlama gelir?

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki biz bir yapıdan (bünye=structure) söz ederken bununla, birtakım değişmez ve değişkenlerin varlığını kasdetmekteyiz. "Arap Aklı"nın yapısından söz ederken de aslında Arap Kütürü'nün oluşturduğu değişmez ve değişken unsurları kasdetmekteyiz.

Peki bu, aynı "yapı"nın farklı iki görünümü olmaları nedeniyle "akıl" ile ait olduğu "kültür"ü birleştirdiğimiz anlamına mı gelir?

Böyle olsun diyelim ama bir şartla: Kültürün şu meşhur tanımını esas alarak: *Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlardır.*[2] Böylece "Arap Aklı", Arap-Kültürü'nün öğrettiklerinin bir kısmını unutmasından sonra Arap-insanının kafasında kalanlardan ibarettir" dediğimizde doğrudan pek de uzaklaşmamış sayılabiliriz. *Çünkü kalanlar, kültürün "değişmez" unsurları, unutulanlar ise "değişkenleri"dir.* Şu halde yaşamaya devam eden unsurlar Arap Kültürü'nün değişmez unsurlarını kısaca "Arap Aklı"nı oluştururlar.

Bu genel ve objektif tanımdan sonra "Arap Aklı" ifadesi için koyageldiğimiz tırnak işaretlerini artık kaldırabiliriz. Şimdi bu olgunun içeriğine ışık tutmaya başlayabilir ve hemen şunu sorabiliriz: *"Cahiliyye Dönemi"nden günümüze dek Arap Kültürü'nde nelerde değişmez olarak kalabiliriz?* Cahiliyye Dönemi'ni tırnak içine almamızın nedeni çoğunluğun da ifade ettiği gibi İslâm Kültürü'nün doğuşunun bu dönemle kesişmesidir. Bu konuyu bir sonraki fasılda ele alacağız.

"Cahiliyye"den günümüze Arap Kültürü'nde neler değişmez kalabilmiştir? İlk bakışta çok anlamlı ve saf yüreklilikle sorulmuş bir soru gi-

bi görünmesine karşın aslında bu soru, tuzaklı ve saptırıcı bir sorudur. Özellikle de olumsuz soru sigasıyla sorulup bizatihi kendisi cevap olduğunda. Bizim yaklaşımımıza göre bu soruyu tuzak haline sokan, bizatihi sorunun aksi bir soruyu içermesidir ki bu gizli soru daha açık ve daha net bir ifadeye sahip olup yaygın kanıları sarsmaya daha ehildir. Bu gizlenmiş soru şudur: Arap Kütürü'nde *"Cahiliyye"den günümüze neler değişmiştir?* Aklı Arap Kültürü içinde teşekkül etmiş her okuyucumuzun bu ikinci soruyla ilkinden daha büyük bir sarsıntı ve infiale kapılacağından hiç kuşku duymuyoruz. Çünkü birinci soru ne kadar barışçıl hatta "sakinleştirici" ise ikinci soru da o kadar tahrik edici ve kafa karşıtırıcıdır. Bu sorunun çağrışımları, düşünsel hücrelerimizin en dip noktalarına kadar ulaşmaktadır. Bu nedenledir ki ikinci soru, *sorunun objesiyle daha sıkı bir ilişki içindedir.*

Arap Kültürü'nde "Cahiliyye"den günümüze dek neler değişmiştir? Bu soru da olumsuz soru kalıbıyla sorulabilecek bir sorudur. Bu şekliyle de birinci sorudan daha meşrû bir soru olmaktadır. Bunun göstergesi de hepimizin, İmreu'l-Kays, 'Amr b. Kulsüm, 'Antere, Lebid, Nâbığa, Züheyr b. Ebî Selmâ... İbn 'Abbâs, Alî b. Ebî Tâlib, Mâlik, Sibeveyh, Şâfi'î, İbn Hanbel... Câhız, Müberred, Asma'î... Eş'arî, Gazzâlî, Cüneyd, İbn Teymiyye... Taberî, Mes'ûdî, ibn Esîr... Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Haldun.. Cemaleddin Afgânî, Muhammed 'Abduh, Reşid Rıza, 'Akkâd ve diğerlerinin hepsini yanımızda, aynı sahnede birlikte hissetmemizdir. *Bu sahne, perdesi şimdiye kadar hiç inmemiş Arap Kültürü sahnesidir.*

Bu şahsiyetlerden herhangi birini okuduğunda anlamadığını, yaklaşımlarına katılamadığını, mesaj ve mantığını benimsemediğini, en azından kendisini onların dünyasından görmediğini açık ve samimi bir şekilde hisseden kimseden başkası bu "iddia"yı inkar edebilir mi? Arap Kültürü'nün mensupları olan bizler nasıl böyle bir eğilimi paylaşabiliriz..? Çocukluğumuzdan itibaren bazılarının isimlerini zikrettiğimiz o şahsiyetlerle içiçe yaşamakta, okumayı, yazmayı, anlamayı, dinlemeyi, hitabeti, mantığı kısaca bilim ve kültürle ilgili her şeyi onlardan öğrenmekteyiz. "Arap" aydınlarımızdan hangisi –bütün bu ha-

kikatlere rağmen– kendisinin onlardan farklı bir dünyaya ait olduğunu iddia edebilir? Ya da Arap Kültür tiyatrosunun sahnesinde oynayan kahramanlarla ilişkisinin kalmadığını ileri sürebilir?

Şu halde Arap Kütürü'nde "Cahiliyye" den günümüze kadar değişmemiş birçok şey vardır. İşte Kültürümüzün değişmez iskeletini bunlar oluşturmaktadır. Arap Aklı dediğimiz olguya da bu değişmezler toplamı şekil vermektedir.

Aslında önümüzdeki fasıllarda analiz edeceğimiz bu meseleyi burada daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya girmek istemiyoruz. Meseleyi üstteki gibi "tahrik edici" bir biçimde ortaya koymamızın nedeni okuyucunun şunu kavrayabilmesi içindir: –Hangisi olursa olsun– Kültürün süreci, devletlerin, sosyal veya siyasî olayların süreci değildir. *"Kültürel Süreç"; zaman, tabiî, siyasî ve sosyal zamanlama kıstaslarına bağlı bir olgu değildir. "Kültürel Süreç"in kendine özgü kıstasları vardır.* Kültür –eğer gerçekten–, her şey unutulduktan sonra geride kalanlar ise, bir kültürden arda kalan ve onu diğerlerinden ayrıştıran da işte o kültürün "süreci"dir. Yukarıdaki belli bir kültürün değişmezleri ile o kültüre ait aklın yapısı arasındaki içiçeliği nazar-ı dikkate aldığımızda, herhangi bir kültüre mensup olan aklın yapısının aynı zamanda o kültürün süreci olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şu halde Arap Aklı'nın süreci, Arap Kültür sürecinin aynıdır. Bu kültürün tarihi kahramanları da günümüzde hala sahnedeki rollerini oynamakta ve bizi çok güçlü bir şekilde kendilerine çekmektedirler.

Bu hususa daha fazla açıklık getirmek ve bu yeni kavrama –*Kültürel Süreç*– ışık tutabilmek için kitabımızın bu kısmını ona tahsis ettik. Öyle zannediyoruz ki, bu sayede araştırmamızın konusuyla ilgili daha net bir yaklaşıma ulaşmamız mümkün olacaktır.

II

Belli bir kültüre ait bir aklın yapısıyla bu kültürü paylaşan bireylerin zihinlerinde o kültürle ilgili unutulmamış görüş, teori ve mezhepleri biribirlerine bağladığımızda biz bu ilişkiye bir *bilinçaltı ilişkisi* olarak yaklaşıyoruz demektir. Zira unutulmuş şeyler yok olmazlar, bilakis

Freud'ün dediği gibi *bilinçaltında* (lâ-şu'ûr = unconscious mind) yaşarlar. Bu, herhangi bir kültüre mensup olan akıl yapısının o kültür içinde bilinçaltı olarak teşekkül etmesi demektir. *Aklın bünyesi, daha sonra o kültür aracılığıyla ve yine bilinçaltı bir yolla aynı kültürün yeniden üretilmesi görevini üstlenir. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Akıl bir bilgi aracı olarak –oluuşturucu veya oluşturulmuş şekliyle– aynı anda hem teşekkül eder, hem de üretir ve bu da bilinçaltında gerçekleşir.*

Büyük psikolog Jean Piaget'nin yaptığı gibi insanlar arasından bir bireyin akıl yapısının oluşumunu etüd ederken "bilişsel bilinçaltı" (= L'inconscient cognitif) kavramını kullanmak ne derece yararlı ise aynı kavramı kültürleri açısından cemaat ve halklar için kullanmak aynı derecede yararlıdır. Bu durumda konumuzla ilgili olarak Arap Kütürü'nün, o Arap entellektüellerin bilişsel bilinçaltlarını incelememiz gerekecektir. Ama öncelikle bilişsel bilinçaltı kavramıyla neyin kasdedildiğini tam olarak belirlememiz gerekir.

Piaget bilişsel bilinçaltı kavramını bireyin akıl yapısının oluşumuyla ilgili araştırmasında kullanmıştır. Piaget bu kavramı ortaya atarken Freud'ün –tepkisel, davranışsal– bilinçaltı yaklaşımından ilham almıştır. Freud'ün yaklaşımı özet olarak şundan ibarettir: temelini herhangi bir objeye yönlendirilmiş arzu ve bastırılmış isteklerin oluşturduğu ruhsal bir güç. Örneğin bir kadını seven bir kimse duygusal davranışının sonucunu, veya aşkının objesi olan kadınla hangi noktaya ulaşacağını bilir. Ama buna rağmen ne aşık ne de bilgi sahibi kimse, davranışlarını kontrol eden dinamikleri bilmezler. Örneğin aşık, aşık oluş tarzının, aşkının nedenlerinin, neden bu kadar şiddetli veya zayıf olduğunun bilincinde değildir. Bilgi sahibi kimse de bilme keyfiyetini ve bilgilenme operasyonunu kontrol eden dinamikleri (en azından kültürel gelişmenin belli bir döneminde) bilmez. Piaget işte bu gerçeğe dayanarak bireyin öğrenme işlemi üzerinde etkin olan gizli zihinsel faaliyet ve etkinlikler toplamını ifade etmek için *bilişsel bilinçaltı* kavramını kullanmanın mümkünlüğünü ve meşrûluğunu savunmuştur. Buna göre bizler düşünme eylemi için gerekli ve temel kabul edilen kavramları bilinçaltını kullanmaksızın düşüneme-

mekteyiz. Örneğin "daha büyük", "daha küçük", "daha hızlı", "eşit", "önce", "sonra", "alt", "üst", "neden"... gibi kavramları gayri ihtiyarî olarak kullanmaktayız. Falan şeyin filan şeyden daha büyük olduğuna hükmederken "daha büyük" kelimesinin anlamı üzerinde düşünmemekteyiz. Bu ve benzeri kavramlar insanoğlu için Piaget'nin *bilişsel bilinçaltı* diye ifade ettiği olguyu oluşturmaktadırlar. Söz konusu kavramlar, Piaget'ye göre bilişsel bilinçaltının temelini ve içeriğini teşkil etmektedirler.[3]

Bu kavramı Piaget'den ödünç alalım ve onu yaratılış psikolojisi alanından kültürün epistemolojisi alanına taşıyalım. Ve şöyle diyelim: *Arap bilişsel bilinçaltı; Arap kültürüne mensup bireylerin kainâta, insana, topluma, tarihe... bakışını belirleyen zihinsel etkinlik, tasavvur ve anlayışların toplamıdır.* Arap Aklı'nın yapısından söz ederken; Arap Kültürü'nün, mensuplarını donattığı düşünsel etkinlik ve anlayışları kasdediyoruz. Bunlar aynı zamanda Arap Aklı'na mensup bireylerin *bilişsel bilinçaltı*larını oluşturmakta bu da onların düşünsel ve ahlâkî bakış açılarını, kendilerine ve diğerlerine yaklaşımlarını –bilinçaltısal bir yolla– yöndendirmektedir.[4]

Kültür sürecinden söz ederken neden *bilişsel bilinçaltı* olgusuna daldık?

Hiç kuşkusuz *bilişsel bilinçaltı* kavramı burada kullandığımız şekliyle birtakım bilimsellikten uzak tasavvurlara kapılmamızı engelleyecek *operasyonel bir kavram* (operational concept = mefhûm icrâ'î)dır. Söz konusu tasavvurlar, örneğin –gizli veya açık olarak– her halk veya etnik grubun tarih ve zamanın üstünde tabiî (karakteristik) bir zihniyetlerinin bulunduğunu söyleyen rasyonalist yaklaşıma götürebilirler.[5] *Bilgisel bilinçaltı* kavramı, verimli bir operasyonel kavramdır. Çünkü o, bilgi işlemini gerçekten farkında olunmayan birtakım dinamik ve yakaşımlardan oluşan bir organa döndürmemizde bize yardımcı olacaktır. Bunlar gözlenebilir, kontrol edilebilir ve analize sokulabilir dinamiklerdir. Aksi takdirde bilgi işlemini konudan saptırıcı "zihniyet", "akliyet" ve benzeri gibi kavramlara döndürmek zorunda kalacaktık.

Öte yandan içinde bulunduğumuz alanda söz konusu kavramın kullanılması bizim çok verimli ve doyurucu karşılaştırmalar yapmamızı mümkün kılacaktır. Bu bağlamda kültür sürecini bilinçaltı süreciyle irtibatlandırmamız mümkün olacaktır. *Bilindiği gibi bilinçaltı olgusunun tarihi yoktur.* Çünkü o, tabiatı gereği "tabiî" zaman kavramını tanımaz. Onun, bilinen zaman kavramından farklı bir zaman boyutu vardır. Normal zaman, uyanıklık hali ve bilinci esas alırken bilinçaltı zamanı, daha çok bir düş zamanına benzer. O, zamansal ve mekansal mesafeleri tanımadığı gibi geçmiş-gelecek yasasını da tanımaz. Nedensellik yasası da onun için birşey ifade etmez. İşte bu bakımlardan kültürel zaman/süreç de bilinçaltı sürecine benzer. Belli bir kültüre mensup akıl yapısı da böyledir. Sosyal ve duygusal süreçteki değişimler onda görülmez. Bırakın eskilerin felek hareketiyle ölçülen tabiî zaman kavramını, sosyal ve duygusal süreçteki değişimler dahi onda görülmez.

Şu halde kültürel süreç bilinçaltı süreci gibidir. *Bu süreç içiçe geçmiş zikzaklı bir süreçtir.* Ve helezonik bir yol izler. Bu da aynı düşünce içinde farklı kültürel evrelerin birlikte yaşamasını mümkün kılar. Nitekim Freud'ün açıkladığı gibi bilinçaltı faaliyet ve aktivitesini tesis eden biyolojik dürtüsel potansiyellere ek olarak çocukluk, ergenlik, gençlik ve yetişkinlik döneminin arzuları ve muhtelif psikolojik, aklî ve biyolojik zamanlara ait değişik bastırılmış arzular bilinçaltında birarada yaşayabilmektedirler. Buna göre belli bir düşünsel ve kültürel döneme ait inanç, tasavvur ve anlayışları düşünsel gelişimin o evresinde donup kalmış inanç, tasavvur ve anlayışlar olarak göremeyiz. Genelde bunun aksi söz konusu olup mezkür inanç, anlayış ve tasavvurlar gelişmenin başka bir evresinde tamamen yeni inanç, tasavvur ve anlayışlar olarak beraber yaşamaya devam etmektedirler. Hatta onlarla birlikte yeni evrenin kültürel, bilimsel, felsefî veya edebî "kimliği"ni oluşturmaktadırlar. Eski kavramlarla yeni kavramlar arasındaki uçurum tam bir düşmanlık ve zıtlaşmaya dönüşebilir. Ama buna rağmen –genelde– her ikisi de hadiselerde yaşamaya devam ederler. Sadece belli bir kültürü ifade eden düşünsel birikimde değil aynı zamanda o kültüre mensup bireylerin dü-

şünce dağarcıklarında da yaşarlar. Böylelikle eski ve yeni onun bilincinde aynı anda yaşayacaklardır. Buu ya bir çatışma ya da karşıt veya uyumlu bir "birlikte yaşama" şeklinde olacaktır. Tabiî bunun, o kişinin bilgisel-düşünsel davranış biçimi üzerinde etkileri olacak ve kişi ya sakin/dengeli veya gerilimli, ölümlü veya dağınık bir kişilik sergileyecektir. Ama her halükârda tek bir kültür zamanı yaşayacaktır. Çünkü yeni, eskiye tam bir ambargo koymamıştır. Epistemolojik sistem olduğu gibi durmaktadır. "Yeni"nin "eski"yle diyaloga girmek imkanı varoldukça şu gerçek göz önünde bulundurulacaktır ki kültürel gelişme henüz geriye dönülmez bir aşamaya ulaşmamıştır. Bu aşamaya gelindiğinde geriye dönmek yani eskiye intikal etmek imkansız hale gelecektir.

Şu halde kültürel süreç, sadece hareketin değil aynı zamanda durağanlığın (=sükûn) da saydığı bir zaman sürecidir. Meşhur Mu'tezilî kelâmcı İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın kullandığı bir terimle ifade etmek istersek, Kültürel zaman sürecindeki hareket iki türlüdür: *a. Hareket-i İ'timâd*; yani bir şeyin olduğu yerde hareket etmesi. Daha fazla açmak istersek bu hareketi, gerilmiş bir yayın üzerindeki ok misali atılıma hazır gerilimli bir bedenin, durduğu yerdeki hareketine benzetebiliriz. *b.Hareket-i Nakle*; yani bir mekandan diğerine bir merhaleden bir başka merhaleye geçiş hareketi. Görüldüğü gibi –hangisi olursa olsun– bir kültürü merhalelere ayırabilmek, o kültürün *hareket-i nakle* şeklinde bir hareket sergilemesine bağlıdır. Ama o kültürün hareketi genel olarak bir *hareket-i i'timâd* karakterini taşıyorsa bu durumda onun merhalelerini ayırmak çok güç olacaktır. Böylesi kültürlerin ne "tek" ne de birbirinden ayrı "birden çok" kültürel merhaleleri vardır. Bunların durumu tıpkı Freud'ün bilinçaltının içeriğiyle ilgili söylediklerine çok benzer.

Arap Kültürü'nün yaşadığı hareket türünün bir hareket-i nakle değil hareket-i itimâd olduğunu söylemek durumundayız. Dolayısıyla bu kültürün zamanını da "hareket" değil "sükûn" belirlemektedir. Yaşadığı bütün canlanmalara, sarsıntılara ve depremlere rağmen Arap Kültürü'nün vaziyeti budur.

Tabiî ileri sürdüğümüz bu iddianın gerekçelerini de ortaya koymamız gerekmektedir. Kanımızca okuyucu bu kitabın son faslına geldiğinde bu iddiamızı anlayışla karşılayacak belki de bizimle aynı görüşü paylaşacaktır. Ama her halükârda geçici olarak da olsa bu kanaatimizi benimsemesini sağlayacak birtakım verileri onun önüne koymamız gereklidir. Bu veriler aynı zamanda araştırmamızın konusunun belirlenmesinde de yardımcı olacaklardır. Şimdi bu çerçevede şöyle bir soru sormak istiyoruz: Arapçanın Nahiv yapısı tam olarak Sibeveyh'le doğmamış mıdır? Fıkıh metodolojisi, İmam Şâfiî'yle birlikte doğduktan sonra belirlenmemiş midir? İslâm'da tarih yazımı "tam olarak" İbn İshâk ve Vâkıdî ile doğmamış mıdır? Arapça sözlüğü ve aruzu insanımıza tam olarak kazandıran Halil b. Ahmed değil midir? Kelâm İlmi'nin meseleleri, Vasıl b. 'Atâ ve çağdaşları tarafından belirlenmemiş midir? Şiî düşüncesi fıkıh ve kelâm olarak Ca'fer-i Sâdık'la olgunluğunu tamamlamamış mıdır? Ve nihayet soruların sonuncusu olmayan son bir soru soralım: Bütün bu şahsiyetler ve emsalleri tek bir asırda (Tedvin Asrı) yaşamamışlar mıdır? Bilindiği üzere İslâm Düşünce ve Kütürü'nün kaynak çerçevesini oluşturan genel kültür yapısı bu asırda teşekkül etmiştir.

Üstteki iddiamızın çağdaş ilgilerimiz açısından ne büyük önemi haiz olduğunu daha iyi kavrayabilmek için Avrupa'daki durumla bizdeki durumun kısa bir karşılaştırmasını yapmanın gerekliliğine inanıyoruz. Avrupa'yı seçme nedenimiz şudur: Avrupa kültür zamanı bütün alanlarda kendisini bize dayatmakta, bizim yaygın ve durgun kültürel sürecimizi daraltmakta hatta parçalamaktadır.

Avrupa'da kültür tarihi İsa (a)'nın doğumu esas alınarak merhalelere ayrılmaktadır. Örneğin Yunan Düşüncesi M.Ö. IV. yüzyılda başlamıştır. Fransız, Alman veya genel ifadesiyle Avrupa Düşüncesi M.S. XVIII. yüzyılda başlamıştır. Avrupalı kültür tarihçileri bunu yapmakla –tarih olgusuna uygun düşen veya uygun düşmeyen– ama Avrupa Düşüncesi'nin gelişme aşamalarını birbirine bitişik olarak ortaya koyan bir kültür tarihini yaşamışlardır. Onlara göre bu kültürel süreç, M.Ö. VIII. veya XI. yüzyılda başlayıp yüzyılımıza kadar uzanmaktadır.

Avrupalılar, –kültür tarihçilerine göre, yirmi sekiz yüzyıl hatta biraz da fazla bir zamana yayılan– Avrupa Düşüncesi'ni bölümün başında koyduğumuz kültür süreci kavramına uygun olarak üç bölüme ayırmışlardır: i. Eski Çağ (Grek Latin); ii. Orta Çağ (Hristiyan); iii. Modern Çağ. *Gördüğünüz gibi burada gayet açık ve istikrarlı bir kaynak çerçevesi oluşturan tarihsel bir süreklilikle karşı karşıya bulunmaktayız.* Bu sürekliliğin bitişik veya kopuk olmasını bir kenara koyup bizi ilgilendiren boyuta yani onun *halk bilincindeki fonksiyonuna* bakarsak; *tarihi düzenlediğini* ve onu geri dönülmesi imkansız merhalelere ayırdığını görürüz. *Bugün toplumsal bazda bulunulan merhaleden geriye doğru gitmek düşlerde bile olsa yadırganan bir yaklaşımdır.* Diğer bir ifadeyle, bu süreklilik –gerçek veya hayalî hiç farketmez–, sahiplerine geçmişi inkar etmeden geleceğe yönelmelerini sağlayan bir tarih bilinci kazandırmaktadır. Onların, geçmişini önlerine koyup geleceklerini ondan okumaları da söz konusu değildir. Onlara göre *geçmiş, tarihsel açıdan olması gereken "tabiî" yerindedir. Aynı zamanda –ki bu daha önemlidir– tarih bilinci açısından da bulunması gerektiği yerdedir.*

Bize gelince, İslâm Dünyasında yaşayan bizler, kültürümüzü üşene üşene yüzyıllık dilimlere ayırmaktayız. Ve hâlâ kültürümüzü yönetici ailelerin iktidar dönemlerine göre tasnif etmekteyiz: "Emevî Dönemi'nde", "Abbasî Dönemi'nde", "Fatımî Dönemi'nde".... Şiir ve edebiyat gibi... Evet bazılarımız kaynak çerçeve olarak Avrupa tasnifini esas almakta ve Arap Kütürü'nü, "Ortaçağ-Arap Kültürü", "Modern Çağ Arap Kültürü" diye tasnif etmektedir. Ama Eski Çağ'a geldiğimizde kültür tarihimizde böyle bir dönemin yeri yoktur. Tabiî bu da karşı tarafa yani Avrupa kültürüne bakarak Arap kültürünün Orta Çağlılığına halel getirmektedir: Öncesi, eskisi olmayanın ortası nasıl olacaktır?! Sadece bu kadar da değil, kültürün tasnifinde Avrupa geleneğine uyduğumuzda, zorunlu olarak Hicrî takvimden feragat ederek Avrupa Kültür zamanının ölçüsü olan İsa (a)'nın doğumunu esas almaktayız. Orta Çağ dönemimizi VII. ya da VIII. yüzyıla kadar uzatmakta, sonra birden atlama yaparak XIX. yüzyıldaki Rönesans çağına gelmekteyiz. Bu dönem Arap Düşüncesi için Rönesansın başlangıcı-

nı temsil etmektedir. Peki Hicrî 8 (Miladî 15.) yüzyılla Hicrî XIII. (Miladî XIX.) yüzyıl arasındaki dönem ne olmaktadır? İşte Arap Tarihi zincirindeki *kopuk halka* budur.[6] Bu kopukluk, Arap bilincinde de büyük ve derin bir boşluğun sebebini teşkil etmektedir.

Bunlar, ilk bakışta önemsiz notlar olarak görülebilir. Hatta bazıları, konuyu gereksiz meselelere saptırdığımızı düşünebilirler. Varsın öyle olsun! Ama bunların önemsiz veya gereksiz hususlar olduğuna hükmetmemizi icap ettiren faktörler nelerdir?

Bu sorunun cevabını verirken öncelikle şunu itiraf etmemiz gerekmektedir ki biz artık *parçalanmış tarihe* aşina olmuş bulunuyoruz. Meseleye kültürel süreç ve *bilişsel bilinçaltı* olarak ifade ettiğimiz kavramlarla yaklaştığımızda bu parçalanmış tarihin Arapların tarihî bilinçleri noktasında ne derece tehlikeli olduğunu daha iyi anlamamız mümkün olacaktır. Konu, esasında *farklı iki kaynak (=reference) manzumesi arasında gidip-gelmekle ilgilidir. Bu iki manzumeden her birinin kendine özgü bir zamanı vardır. Bu da zaman bilincimizin, mekan bilincimiz tarafından yargılanmasına yol açmakta ve bizi zamanla olduğu gibi mekanla da ilişki kurmaya itmektedir.* Zaman, durağan bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Ama bilincimizde zamanın herhangi bir parçası kaybolduğundan onun yokluğu, mekansal kayboluş sûretinde kendini göstermektedir. Manevî yokluğun aksine duygusal yokluk duyguların tekrar dönmesiyle sona erer. İşte Arap bilincinde geçmiş ile bugünün sürekli nöbet değiştirmesinin temel nedeni budur. Geçmiş, bugünle öylesine çetin bir rekabet içindedir ki bazen kendisini "bugün" olarak dayatmayı dahi başarabilmektedir.

Peki bütün bunlar neyi gösterir?

Bunlar *Arap Tarihi'nin henüz yazılmamış olduğunu* Arap Kültür tarihinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini, son olarak da *Arap Kültür sürecinin ne teşhisi, ne tanımı, ne de sınır çiziminin yapılmadığını* gösterir.

Evet i. Cahiliyye Dönemi; ii. İslâm Dönemi; iii. Rönesans Dönemi; şeklinde bir tasnif yapabiliriz. Ama bu tasnif gerçekten yüzeysel ve sıradan tasnifdir. Çünkü biz bu tasnifte yer alan merhale-

leri somut olgular olarak ne zihnimizde ne de düşüncemizde yaşatmamakta ve bunlardan herbirinin bir öncekini ilga ettiğine inanmamaktayız. Hatta bunları birbirlerinden ayıran ya da birleştiren birtakım özgün özellikleri olan kültürel dilimler olarak dahi görmemekteyiz. Aksine bunları, birbirlerinden tamamen bağımsız "adalar" gibi görmekteyiz. "Cahiliyye Dönemi" ile "İslâm Dönemi"ni birbirinden ayıran uçurum derinlik ve genişliği bakımından "İslamî Dönem"i "Rönesans Dönemi"nden ayıran uçurumdan pek de aşağı kalmamaktadır. *Sonuçta bu "üç bağımsız ada"nın çağdaş Arap bilincindeki varlığı tamamen içiçe ve çakışık bir varlık şeklini almaktadır.* Yani bizden biri, zihninde "Cahiliyye Dönemi"nden "İslâm Dönemi"ne veya "Rönesans Dönemi"ne atladığında kendisinin aslında bir zamandan başkasına atladığını hissetmemektedir. Belki de bütün hissettiği; Mu'allakât-i Seb'ası ve Ukâz Çarşısı'yla Arap Yarımadası'ndan, Abbasîler'in Bağdad'ına, Fatımî devrinin Kahire'sine, Muvahhidler döneminin Fas ve Kurtuba'sına oradan da Mehmet Ali Paşa, Tahtâvî ve Lutfi Seyyid'in Mısır'ına veya Bin Badis'in Cezâir'ine yolculuk ettiğidir.

Bu gözlem bizi, "kültürel zamanların çakışması" olarak ifade edebileceğimiz yeni bir gözleme sürüklemektedir. Arap düşünürler gerek bilgisel gerekse ideolojik platformlarda bu yanlışlığa çok sık düşmektedirler. *Bilişsel platforma baktığımızda şunu görürüz: Arap düşünür "Emevî Dönemi"nden beri, "yeni" diye eski bilgileri tüketmekte ve bunların saf Arap kaynaklı mı yoksa ithal mi olduğuna bakmamaktadır. O dün de böyleydi, bugün de aynı. İdeolojik platformda ise düşünürümüz, bilinç dünyasında "Emevî Dönemi"nden beri geçmişin mücadelelerini yaşadığı günün mücadeleleriyle çakışık bir vaziyette mütâlaa etmektedir.* Buna bir de tercüme faaliyetlerinin ve yabancı kültürlerle içiçe yaşamanın etkilerini eklediğimizde Arap aydının düşüncesindeki kültürel zamanların çakışımının hem *yatay (=horizontal)* hem de *dikey (=perpendicular)* olarak iyice yerleştiğini söyleyebiliriz. Bu da söz konusu aydının düşünce ve bilincinde bir düzenleme ve tertibin yapılmasını çok zorlaştırmaktadır.

Arap aydınının zihnindeki ***kültürel zamanların çakışması*** olgusu, çağdaş Arap düşüncesinde de tatsız bir olgunun doğmasına yol açmıştır. Bu tatsız olgu "Göçmen Aydınlar" olgusudur. Bunlar, Arap Kültürü zamanı içinde rasyonelden irrasyonele, soldan sağa inanılmaz derecede kolaylıkla geçivermektedirler. Belli isimler zikretmeksizin genel olarak yaşanan bu olguya işaret etmemiz yararlı olacaktır. Çağdaş Arap Düşüncesinin temel sorunlarını oluşturan, birlik, sosyalizm, demokrasi, İslâm, laiklik, milliyetçilik gibi konularda sözde ilke sahipleri çok kolay tavır değiştirebilmektedir. Birkaç senedir Arap bilimadamı ve aydın çevrelerinde görülen rasyonelden irrasyonele "hicret" olgusuna yeniden dikkat çekmemiz dahi yeterli olâbilecektir. Çağdaş Arap Düşüncesi'nde görülen "kültürel gezginlik" olgusu sırf geri adım atma ve "tevbe" şeklinde ortaya çıkmamakta çoğu zaman bilginin her anında yön değiştirilmesi şeklinde kendini göstermektedir. Bu da sorunun, temelde ideoloji planında tavır veya tercih değiştirme sorunu olmaktan ziyade epistemolojik istikrarın yokluğu sorunu olduğunu düşündürmektedir. Atalarımız bir görüşü zikrettikten sonra "Allah daha iyi bilir, meselede iki görüş vardır..." gibi sözler söylerlermiş. Bugün ise atalarımızdaki tevazunun yerini kesin kanı koymak olmuş ve "Benim bildiğim budur..." denmeye başlanmıştır. *Günümüzde Arap "okuyucu-aydın" hatta araştırmacı ve yazarların bir çoğu için "hakikat"; okudukları en son kitapta yazılanlar veya dinledikleri son konuşmada söylenenler haline gelmiştir.* Bu durum "çağdaş" Arap Aklı'nın faaliyetinde tenkidçi ruhun ne derece eksik olduğu ve yeni görüşlerin ne derece çabuk kabul görebildiğinin açık bir delilini oluşturmaktadır. Bu akıl, düşünsel verileri –neredeyse– bir süt çocuğunun görsel ve duyusal verileri kabul ettiği şekilde kabul etmektedir. Bilindiği üzere süt çocuğu gördüğü ve hissettiği şeyleri üçüncü boyuta yani düşünceye dayanmaksızın bir teyp gibi kaydeder ve sonradan öğrenilenler öncekileri –sanki hiç olmamış gibi– silip atar/unutturur.

III.

Günümüz düşünce hayatında giderek güçlenen kültürel gezginlik ve kültür zamanlarının çakışması olgusu bize çok ivedi bir görevi dayat-

maktadır. Bu görev, Arap tarihini, ona tarihselliğini kazandıracak şekilde yeniden yazma görevidir. Gerçek şu ki, egemen Arap kültür tarihi, tekrarlardan, eskinin yeniden gündeme getirilmesinden ve bir tür geviş getirme faaliyetinden ibarettir. Atalarımızın yaşadıkları çağın çatışmalarının doğurduğu baskıları ve dönemlerinde mevcut olan kısıtlı bilimsel ve metodolojik imkanlarla yazdıkları tarih, bugün tekrar tekrar hem de gayet kalitesiz biçimlerde insanlara takdimedilmektedir. Dolayısıyla bugünü yaşayan bizler de atalarımızı yönlendiren eski kavram, metod ve görüş açılarına mahkum edilmekteyiz. Bu mahkumiyet bizi –belki hiç farkında dahi olmadan– geçmişin sorun ve çatışmalarına çekmekte, geleceğe bakışımızı da geçmişin sorun ve çatışmaları yönlendirmektedir. Şu halde biz, Arap kültür tarihini yeniden yazmak gibi büyük bir görevi yerine getirmek durumundayız. Bu yeniden yazım, tenkidçi bir karakter taşıyacak ve biz Arapların ilerleme ve birleşme özlemlerinin tercümanı olacaktır.

Kültür mirası, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Arapların birleşmesinin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Mirasımız, yaşadığımız çağda bu birliği daha ısrarlı ve güçlü bir şekilde beslemektedir. Ama bu olumluluğun yanısıra şunu da itiraf etmemiz gerekir ki bizler henüz bu mirasın değişik parçaları arasındaki ahengi sağlayamamış ve buna ilaveten kendimizin de kültürel mirasımızla ilişkilerini belli çerçevelere oturtamamışızdır. Oysa çağın gerekleri doğrultusunda Arap kişiliğimizi tesis etmenin yolu bundan geçmektedir. Aşağıda sıraladığımız notlar, kültür tarihimizin yeniden yazılmaya ve yeniden yapılanmaya ne kadar muhtaç olduğu hususunda yeterli fikirler vereceği kanısındayız:

-Bugün kitaplarda, okullarda ve üniversitelerde okuduğumuz Kültür tarihi; bir "fırkalar", "tabakât" "makâlât"... tarihidir. Kısaca, parça parça bir tarihtir. ***Görüş inşa etme tarihi değil, görüşlerdeki ihtilafların tarihidir.*** Evet eski tarihçileri buna zorlayan birtakım dış faktörler söz konusuydu. Hatta onları harekete geçiren saiklere bakarak bu faktörleri dahi haklı görmemiz mümkündür. Onların tarih yazmada işledikleri metod da bizatihi tarih olduğu için onları kınamamız

söz konusu olamaz. Burada kınanması gereken; birtakım özel tarihsel şartların ürünü olan bu tarihsel bilgilere körükörüne sarılmamız ve bunları mutlak gerçekler olarak görmemizdir. Bu körükörüne bağlılık Arap Kültür birliğinin fiili hazırlaycısı olan bütünü görmemizi engellemektedir. Birlik, dayanışma ve iletişim tarihi, bölünme, ihtilaf, çokseslik ve çatışma "tarihi"nin gerisinde yatmaktadır. Şu halde, parçalanmış ve dağılmış tarihin enkazı üzerinde bütünün tarihini inşa etmeye başlamamız gerekmektedir.

-Elimizdeki Arap Kültür tarihi, *çeşitli ilim ve bilim dallarının birbirlerinden kopuk olarak bulunduğu bir tarihtir.* Örneğin fıkıh mezhepleri tarihi nahiv mezhepleri tarihinden tamamen kopuktur. Aynı şekilde bu ikisi, kelâmî ve felsefî mezhepler tarihinden de izole vaziyettedirler. Evet biz uzmanlaşmanın karşısında değiliz. Ama uzmanlık dairesi içinde bile geçmiş kültürün değişik uzmanlık dalları arasındaki ilişkiyi de gözetmemiz gerekir. Örneğin o dönemlerde fıkıhçı olan bir alim aynı zamanda bir nahivciydi. Hatta bu iki uzmanlığının yanısıra aynı zamanda kelâmcı veya belağat uzmanı olanlar da vardı. Geçmişimizde fakihliğin yanısıra bitki biliminde, matematikte veya astronomide uzman olan alimlerin sayısı hiç de az değildir. Gazzâlî, İbn Hazın, İbn Rüşd bunlardan sadece birkaçıdır. Şu halde geçmiş kültürümüzde dayanışma ve birlik, çokseslilik ve çeşitliliğin ardında yatmaktaydı. Günümüz kültür tarihçileri işte bu noktayı gözden kaçırmaktadırlar. Bu yaklaşımın tabiî bir sonucu olarak günümüz fakihleri, geçmişten sadece fıkıhçıların felsefe düşmanlığını öğrenmekte, nahivcilerimiz de mantık düşmanlığına vâris olmaktadır. Oysa geçmişteki bu düşmanlıkların tamamı, ya ilmî –ictihadî– düşmanlıkların veya siyasî husumetlerin neticesi olarak gündeme gelmişlerdir. Her iki halde de bunları doğuran geçici çevre faktörleri olmuştur. Bu durumda söz konusu faktörlerden çok uzakta olan bizlerin bunların etkisinden sıyrılmamız ve geçmişte sadece gerçekten tarih olma özelliği olan ögelere değer vermemiz gerekmektedir. Yani bizim, tarihimizle ilgili olarak önem atfedeceğimiz hususlar, kültürün oluşumu, tekâmülü ve birliğiyle ilgili hususlardır.

-Günümüz Arap Kültür tarihinin yaşandığı zaman; *durağan karakter taşımaktadır.* Bunu daha önce açıklamıştık. İşte bu nedenden dolayıdır ki söz konusu tarih bize Arap düşüncesinin gelişimini ve bir halden diğerine intikalini sunmamaktadır. Onun bize sunduğu tarih; eskiyle yeninin içiçe olduğu ve tek bir zamanı yaşayan eski kültür emtiasının yer aldığı bir "pazar" veya "fuar"dan ibarettir. Fuar veya pazar yerinde eski mallarla yeni malların içiçe sunulması gibi bu kültür tarihi de böyle bir birikim takdim etmektedir. Bu da kültürel zamanların kültür tarihi bilincimizdeki çakışmasından dolayı bize tarihsel duyarlılığı kaybettirmekte ve geçmişin halkları, ardışık evreler olarak değil eşzamanlı sahneler olarak görülmektedir. *Böylelikle bugünümüz, geçmişin verilerinin arz edildiği bir "fuar"a dönüşmektedir.* Sonuçta geçmişimizi bugünümüzde yaşamakta ve yaşatmakta, geçmişle bugünün farklılaşmasını görmemekte ve tarihsiz olarak düşünmekteyiz.

-Kültürel tarihimiz, kültürel zamanların çakışması yanı sıra, zaman-mekan çakışması da yaşanmaktadır. Kanımızca kültür tarihimiz bilinç dünyamızda zamandan çok mekana irtibatlı durumdadır. Bizim kültür tarihimiz aslında Kûfe, Basra, Şam, Bağdat, Kahire, Kayrevan, Fas, İşbiliye, Kurtuba... gibi şehirlerin tarihidir. Bu da kültür tarihimizi, zamanda olduğu gibi mekanda da birbirinden kopuk olan "kültür adacıkları" tarihinden ibaret kılmaktadır. Bu kültür adacıklarının çağdaş İslâmî bilinçteki varlığı, ardışık ve eş zamanlı değil zamanüstü bir varolmadır. Sonuçta "tarih" bilincimiz, ardışıklığa değil tortulaşmaya, düzenliliğe değil kargaşaya dayanır hâle gelmektedir.

-Kültür tarihimizin evrensel kültür tarihiyle ilişkisinde çeşitli sancılar ve kopukluklar yaşanmakta ve bunlar birinci derecede bizim kültürümüz aleyhine gelişmektedir. Avrupa kültür tarihi özerklik temeli üzerine inşa edilmiştir. Atina'da başlayan bu kültür, oradan Roma'ya, Roma'dan Floransa'ya ve Modern Avrupa'ya intikal etmiştir. Bütün bu intikal hareketi, Arapların kandırılması, kültürel tarihlerinden müstağni olunması ve evrensel kültürdeki temel rollerinin kabalıkla inkar edilmesi üzerine dayalı olarak gelmiştir. Her ne kadar bazı şarkiyatçılar "objektif" olmaya çalışmış ve Arapların Yunanlı-

lar'la Avrupa arasında geçiş halkası görevini üstlendiklerini söylemişlerse de genellikle bunun aksi yaygın olarak kabul görmüştür. Oysa Arap kültürü, sırf Yunan kültürüyle Avrupa kültürü arasında bir köprü görevini yerine getirmekle kalmamış Yunan kültürünün yeniden üretimini de fiilen gerçekleştirmiştir. Modern Avrupa Kültürü ilk başlangıçta Arap Kütürü'nün yeniden üretilmesinden ibaret kalmıştır. Şu halde Arap kültürünün evrensel-Avrupa kültür tarihi içindeki varlığı, sırf geçici bir köprü olmak değil kurucu unsur olmak şeklinde kendini göstermektedir. Bugün bize düşen sorumluluk; bu gerçeği sırf iddia etmek ve yüksek sesle haykırmak değil kültür tarihimizi ve onun evrensel kültür tarihiyle ilişkisini objektif bilimsel temellere dayandıracak tenkidçi bir ruhla yeniden yazarak kanıtlamaktır.

IV.

Kültürel zamanların çakışması Arap düşüncesindeki kültürel gezginlik olguları ve kültür tarihimize hakim olan kargaşayla ilgili olarak sıraladığımız notlar, özelde Arap düşüncesinin genelde ise Arap kültüründeki gelişme ve ilerlemeyle ilgili sorunları gündeme getirmektedir. Gerçek şu ki bu mesele, henüz "Arap Aklı" ile neyi kasdettiğimizi açıklamaya çalıştığımız satırlardan beri peşimizi kovalamaktadır. Özellikle de Arap Kültür zamanındaki eş zamanlılık ve durağanlığı ele aldığımız bölümlerde mesele daha kuvvetli bir şekilde kendisini gündemimize dayatmıştır. Her ne olursa olsun artık şu husus o kadar netlik kazanmıştır ki onu ifade etmeden geçemeyiz: Arap kültürüne "mutabık" bir tarihin yazılması ve Arap kültür bilincinin tarihsellik boyutu olmayan bir bilinçten tarihsellik boyutuna sahip bir bilince dönüştürülmesi için –geçici olarak da olsa– metodolojik bir yaklaşımla Arap düşüncesi ve kültüründeki gelişme sorununun çözümlenmesi şarttır. Geçici olarak dahi olsun, diyoruz, çünkü bu konuda serdedilecek her görüşün değişim ve dönüşüme maruz kalabileceğine inanıyoruz. Kültürümüzle ilgili bilgilerimiz bu derece eksik ve dış tehditler karşısında varlığımızı teyid etmeye yönelik çabalarımızda izleyeceğimiz araştırma metodlarında sürekli değişiklik olabileceği için çözümle ilgili görüşle-

rin değişebilir olması kaçınılmaz olacaktır. Hatta bunlar bir kenara, tarihin bir kere yazılmayacağını bilmemiz dahi bunu açıklamak için yeterlidir. Tarih, sürekli olarak yeniden yazılmak durumundadır. Şimdi bütün bunlarla çizilen çerçeve dahilinde Arap düşüncesindeki gelişme sorunuyla ilgili mülahazalarımızı aktarmaya geçebiliriz:

Arap düşüncesi ve kültürünün gelişimiyle ilgili yaygın düşünce tamamen ilkel ve basit bir düşüncedir. Bu düşünceye göre Arap düşüncesinin başlangıcı, *Cahiliyye Dönemi*dir. Bu dönem, genelin görüşüne göre İslâm'dan önceki yaklaşık yüzelli yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. –Arap düşüncesi– islamın gelmesiyle birlikte 8. yüzyıla kadar sürecek bir yükseliş evresine girmektedir. Bundan sonra *Gerileme-Çöküş Dönemi* olarak adlandırabileceğimiz bir dönem başlamıştır ki bunu grafik tablosunda aşağı doğru eğimli bir çizgi olarak gösterebiliriz. İşte bu dönemin ardından m. XIX. yüzyılın başlarıyla birlikte *Modern Arap Rönesans Çağı* olarak isimlendirebileceğimiz bir dönem başlamakta ve bu dönem grafik tablosunda yukarı doğru yükselen bir okla gösterilmektedir. Kültür tarihimizin gelişmesini bu şekilde yüselen bir çizgiye paralel olarak gösteren bu taksim ilk bakışta hepimize cazip ve rahatlatıcı görünmektedir. Çünkü oldukça sade ve açık bir taksimdir. Ama şöyle dikkatle karıştırılmaya başlandığında her yönden sislerin yayıldığı bir taksim olarak görülecektir. Şimdi bu taksime biraz daha yakından bakmak istiyoruz.

Yukarıda Arap düşüncesinin gelişmesiyle ilgili çizdiğimiz tabloda çok açık olarak üç başlangıçla karşılaşmaktayız. İlk başlangıç, "Cahiliyye" döneminin ortalarında bir noktadan hareket etmektedir. İkinci başlangıç ise tahmin edileceği üzere İslâm'la birlikte gündeme gelmektedir. İslâm, bir nevi ***tarih***in başlangıcını oluşturmuş ve İslâm öncesi neredeyse "tarih öncesi"yle özdeşleşmiştir. Üçüncü başlangıç ise ***yeni bir tarih***in başlangıcı olarak görülen *Modern Arap Rönesansı Çağı*yla birlikte gündeme gelmektedir. Açıkça görüleceği üzere böyle bir vaziyette, *gelişme* için söz konusu başlangıçlardan sadece biri hareket noktası olarak alınacaktr. Ama Arap düşüncesi ve kültürü için tek bir tarihten söz etmek mümkün değildir. Aksine her üç tarih de bağım-

sız olarak ele alınacak ve birinci tarih Cahilyye dönemini, ikincisi İslâmî dönemi, üçüncüsü de rönesans çağını konu alacaktır. Bu tür bir yaklaşımda tarihçi üç devreden herhangi birini diğerine irtibatlandırmak gereğini duymaz. Çünkü her üçü de birbirinden bağımsız olarak ele alınmakta ve aralarında sebeb-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bu yaklaşımla daha da ileri giderek şunu sorabiliriz: *İslâmî Dönem, Caḥiliyye Dönemi*'nin bir sonucu mu yaksa devamı olarak mı gösrülecektir: Yine *Rönesans Dönemi, İslâm Dönemi*'nin bir uzantısı olarak mı değerlendirilecektir? Görüldüğü üzere mesele şu veya bu dönem arasında "epistemolojik bir farklılaşma" olgusunu çağrıştırmamakta aksine birbirlerinden tamamen bağımsız üç adanın varlığını gündeme getirmektedir. Dolayısıyla Arap düşüncesinin gelişmesi problemi ne tek başına Cahiliyye dönemine İslâm dönemi ne de Rönesans dönemi içinde bir anlam ifade etmemektedir.

Bu, tablonun sadece bir boyutuydu. Diğer boyutta ise İslâm düşüncesinin gelişmesi problemini "epistemolojik kopma" olgusu çerçevesinde ele almamız gerekmektedir. Meseleyi bu çerçevede ortaya koymaya çalıştığımızda yukarıdaki "rahatlatıcı" ve "net" taksimi yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Özellikle de Modern İslâmî Rönesans projesinin geçmişle ilişkiyi koparma değil "geçmişi canlandırma" temeline dayandığını bildiğimizde bu gereklilik kendisini daha güçlü bir şekilde dayatmaktadır. Biz gayet iyi biliyoruz ki İslâm, geçmişi tamamen "redddetme" ve onunla ilşkileri koparma esası üzerine dayanmamakta aksine insanları Arapların atası olan İbrahim (a)'ın dinine döndürmek amacıyla onları *tashih etme* temeli üzerine yapılanmaktadır.

Tabiî bu yaklaşım sadece sorunu yalnızca zaman boyutunda incelemeye çalıştığımızda geçerlidir. Ama *zaman* ile *mekan*ı irtibatlandırmaya çalıştığımızda mesele hayret ve kaygı uyandıracak bir niteliğe bürünmektedir. Örneğin Cahiliyye dönemi olarak adlandırdığımız tarihsel kesit, *mekan* açısından, İslâm kültürünün geçmişte ve günümüzde kapsadığı mekansal bölgenin çok dar bir kısmına, sadece "Arap Yarımadası"na hakim olmuştur. Arap Yarımadasını tırnak içinde zikre-

diyoruz çünkü Cahiliyye dönemi bu coğrafyanın da sadece belli bir bölümünde yaşanmıştır. Suriye, Irak, Filistin gibi kesimlerde yaşanmamıştır. Tabiî Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs gibi beldelerde zaten söz konusu dahi olmamıştır. Şu halde bütün bu mekanlar, *Cahiliyye Dönemin*in zaman-mekan çerçevesine girmemiş yerlerdir. Ama bu, söz konusu bölgelerin Cahiliyye dönemiyle hiçbir ilişkileri olmadığı anlamına da gelmez. Aksine *Cahiliyye döneminden sonra yaşamış Arap beldelerinin tamamı –kültür tarihlerinin bir parçası olarak– bu dönemi yaşamışlar ve hâlâ da yaşamaktadırlar.* Aynı şey İslâmî dönem için de geçerlidir. Bu kültür mekanları İslâmî dönemi yaşamaları açısından zamansal bir farklılaşma yaşamışlardır. Örneğin Fatımîlerin Kahiresi birçok şeyi Abbasîler'in Bağdat'ından sonra yaşamıştır. Fas ve Kurtuba ise bütün bunları Bağdat ve Kahire'den sonra yaşamışlardır. Bu durum *Kültürel Geviş Getirme Olgusu* olarak isimlendirebileceğimiz bir gerçeğin gündeme gelmesine neden olmuştur. Günümüze dek gelen ve herbiri bir öncekinin tekrarından ibaret olan ciltler dolusu kitap bunun en açık kanıtıdır. Bu eserler, kültürümüzün hareketsiz bir kültür olduğunu göstermektedir. Nazzâm'ın ifade ettiği *hareket-i i'timâd* (durağan hareket) dışında bir hayat emaresinden söz etmek mümkün değildir. Yazılan eserlerin telif tarihleri arasında yüzyıllarla ifade edilebilecek zamanlar geçmiş olmasına rağmen sonuç değişmemektedir.

Arap Rönesans Dönemi'ne göz attığımızda yine aynı olguyla karşılaşırız. Yaygın kanaata göre XIX. yüzyılın başlarıyla gündeme gelen bu dönemin başlangıç için belirlenen tarihi, mekan açısından hiçbir anlam ifade etmemektedir. Bu başlangıç, ancak Mısır ve Suriye için söz konusudur. Diğer Arap beldelerinin Rönesans sürecini yaşamaları *çok farklı tarihlerde* gerçekleşmiştir. Örneğin biz Faslılar için bu dönem yaşadığımız yüzyılın 30'lu yılları ile 50'li yılları arasında söz konusu olmuştur. Bu şu demektir: biz Faslılar Mısır, Suriye gibi Arap ülkelerinin bir buçuk asırdır yaşadıklarını sadece çeyrek asır yaşamışızdır. Şu halde Rönesans Dönemi bakımından *eş zamanlılık* ancak bu yüzyılın 1950'li yılların ortalarıyla birlikte yaşanmaya başlamıştır. 1950'li yılların öncesine gelince *biz Faslılar o dönemde Rönesansın ön-*

cesini yaşamakta ve Rönesansı "gelecek" olarak görmekteydik. Zaman açısından Doğu Arapları Düvel-i Meşrik ile Batı Arapları Düvel-i Mağrib arasında yaşanan bu farklılaşma bizatihi Doğu Arapları arasında da yaşanmıştır.

Yukarıdaki mülahazalar bizi iki zıt sonuca ulaştırmaktadır:

-Bir yandan Cahiliyye'den günümüze dek geçen *Arap düşüncesindeki kültürel "evreler" arasında çakışma vardır.* Bu çakışma Arap entellektüelin –hangi mekanda yaşarsa yaşasın– tek bir kültür zamanını yaşamasına yol açmaktadır. Bu zaman, onun kültürel kimliği ve medeniyet kişiliğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan durağan bir zamandır. Bu kültürel zamanın en fazla göze çarpan özelliği; *eskinin yeniyi zenginleştirmek ve geliştirmek için değil onunla rekabet etmek hatta onu mağlup etmek için onunla birlikte olmasıdır.*

-Öte yandan *Arap kültür tarihinde zaman ile mekan arasında derin bir ayrılık vardır.* Bunun tabiî sonucu olarak Arap coğrafyasının belli bir mekanında yaşanan bilinç, başka bir mekanda çok sonra yaşanabilmektedir. Bu da, *Arap coğrafyası planında kültürel eşzamanlılık olgusunu ortadan kaldırmaktadır.* Ya da en azından tam olarak gerçekleşmesini engellemektedir.

Peki bu iki zıt olguyu nasıl ele alacağız?

Hiç kuşku yok ki bu iki zıt olgu, özel bir biçimde hatta doğrudan olarak Arap siyasî tarihinin verilerini aksettirmektedir. Bu verilerin başlıcaları fetihler, başkentlerin değişmesi, tahtların el değiştirmesi, bazı Arap ülkelerin çok erken dönemlerde siyasî bağımsızlık elde etmeleri, siyasî haritaların sık sık değişmesi, sınırların istikrarsızlığı ve kültürün genelde devlet ve devlet organlarıyla çok yakın ilişki içinde olmasıdır. Tabiî bütün bunların yanısıra o dönemlerde varolan iletişim imkanlarının rolü de gözardı edilmemelidir. Özellikle de matbaanın bulunmayışı ve İslâm dünyasına yayılışındaki gecikmeler bunda önemli ölçüde etkin olmuştur.

Ama burada bizi ilgilendiren söz konusu iki zıt olguyu –kültürel evrelerin çakışması ve eş zamanlılığın olmayışı– açıklamak değildir. Bunların sebeplerine insek ve oluşumlarına katkıda bulunan faktör-

lerini irdelesek dahi sonuçta iki zıt olguyla karşılaşmaktan uzak durmamız mümkün değildir. Bütün durumlarda kendimizi şu veya bu biçimde söz konusu olgularla ilişki kurmak zorunda hissedeceğiz ve şu soruyu daima soracağız: Bu iki zıt olguyla nasıl baş edebiliriz?

Evet biz bir olguyu sadece tanımlamakla yetinen pozitivist gibi davranmıyoruz. Aksine *onu değiştirmeyi sağlayacak bir yaklaşıma ulaşmaya çalışıyoruz.* Konumuz, Arap Aklı'nı sadece tanımlamak veya "analiz etmek" değil aynı zamanda onun kritiğini yapmaktır. Ama bununla birlikte yorumlama ve değiştirme arzumuzun bizi, bizatihi yaşadığımız realiteye sürükleyip onu nasıl yorumlayabileceğimiz ve nasıl değiştirebileceğimiz konusu üzerinde düşünmekten alıkoymasına da izin veremeyiz.

Şu halde bu iki olguyu ele alırken öncelikle onları *Arap Gerçekliği İkilemi* olarak ifade edebileceğimiz bir olguyla tanımlamamız gerekmektedir. Bu ikilemi, Arap olan birçok şeyde gözlemlememiz mümkündür: Birlik-ayrılık, zenginlik-yoksulluk, verimlilik-kıtlık, çöl-deniz... İşte bu '*Arap Gerçekliği İkilemi'nde, bölgesel özellik ile ulusal genelliğin rekabet ettiğini görürüz.* Ama bu rekabet, taraflardan birinin diğerini yok etmek veya reddetmek sevdasında olmadığı bir rekabettir. Zira taraflardan birinin diğerini yoketmesi halinde kendisinin de yok olması kaçınılmazdır. Zira her biri varlığını diğerine borçludur.

Gördüğümüz gibi Arap düşüncesindeki *gelişme* problemine bu ikilem gerçeğini göz ardı ederek bilimsel bir çözüm getirmek mümkün değildir. Bu ikilem, Arap varlığının cevherini oluşturmaktadır. Bu yapıya birlikçi *tezahürü –genel görünümü–* açısından baktığımızda Arap kültürünün çakışık evreler barındıran tek bir zamandan ibaret olduğunu görürüz. Ama aynı yapıya *içindeki hususi tezahürler açısından yani tarih içinde farklı zamanlarda gelişmiş parçalar olarak baktığımızda* bu defa da kültürel eşzamanlılığın yokluğuyla karşılaşırız. Yani karşımıza herbiri farklı ve kopuk dönemler içinde araştırılabilecek müteaddit kültür zamanları çıkar. Hatta bazı düşünce ve kültür alanlarında *tam kopuklukların gerçekleştiği evrelerle* karşılaşırız. Bu ikilem gerçeği, belli bir bilgi alanında hareket ettiği sürece edilgen olarak kavranmaya devam ede-

cektir. Çünkü bu durumda iki zıt olgunun birbirlerini tamamladıkları (*tekamül*) söylenecek ve sanki bundan iyisi olamazmış gibi bir kanı doğacaktır. Kısaca "*vâkıa*" olduğu gibi kabul edilecektir. Biz değişimi arzulayan tenkitçi bir konuma sahip olduğumuza göre ideolojik bir bilinçten hareket etmemiz gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle *tarihsellik boyutuna sahip bir konumdan hareket etmemiz icap etmektedir. Bu konunun, sadece 'olup biten' hakkında sağlıklı ve doğru bilgiye ulaşmayı değil aynı zamanda 'olması gerekeni' saptamayı da hedefleyecektir.* Şu anda içinde bulunduğumuz sahada bunu gerçekleştirmek için, öncelikle Arap düşüncesini *akılcılığa* doğru yani geçmişin birikimiyle hesabımızı tasfiye etmeye doğru yönlendirmek gerekmektedir. Şu halde Arap düşüncesindeki gelişme sorunu sadece geçmiş çerçevesinde değil aynı zamanda gelecek platformunda da sorulması gereken bir soru teşkil etmektedir: Geçmişte bir gelişme ve ilerleme yaşanmış mıdır? Gelecekte ilerleme sağlamak için nasıl bir yol izlenebilir?.. Diğer bir ifadeyle; günümüzde ve gelecekte Arap düşüncesinin ilerlemesinin şartları, geçmişten bize gelen Arap düşüncesindeki gelişme sorununu irdelemek için hangi açıyı seçeceğimiz sorusunun sorulma anında da zihnimizde bulunmalıdır. Tek ve birleştirici bir Arap kültürünün özlemi içinde olan bizler bu kültürde gerçekleşecek kültürel eşzamanlılığın sadece Arap coğrafyasının değişik parçaları arasında değil aynı zamanda bizimle uygar dünya arasında da varolmasını istiyoruz. Böylece evrensel insan düşüncesi arasında hakettiğimiz yerde layıkıyla temsil edilmemiz mümkün olabilecektir. Arap düşünce ve kültürünün dünü ve bugünündeki gelişme sorununa bu ikisi arasındaki birleştirici tezahür açısından yani Cahiliye'den günümüze dek uzanan Arap realitesindeki tek kültür zamanı açısından yaklaşmamız gerekmektedir. İslam düşüncesinin gelecekte yaşayacağı gelişme bu kültür zamanıyla epistemolojik bir ayrılmanın tahakkuk etmesine bağlıdır. Bu ayrılmanın temelinde yeni esaslara dayalı yeni bir kültür zamanının doğuşu yatmaktadır.

İşte elinizdeki şu kitabın iki kapağı arasında anlatmaya çalıştığımız –genel stratejimiz– budur. Bu strateji özetle ifade etmek gerekirse; *daha sağlam ve daha üstün bir birliğin inşası için eski birliğin kusurlarının göz-*

ler önüne serilmesinden ibarettir. Arap Aklı'nın yapısının ve kültürel dinamiklerinin kritize edildiği bu araştırmada kültürümüzün eski zamanı, yükselen bir zaman olmasını istediğimiz "geleceğin zamanı" uğruna fedâ edilmektedir. Ne bu fedakarlık ne de genel stratejimiz, düşüncesizce yapılmış bir tercih değildir. Aksine bizatihi Arap kültürünün kendi verileri bunu –dayatıyor demesek de – dikte etmektedir. Tıpkı Abdülvehhâb Bu-hudeybe'nin şu cümlesinde ifade ettiği gibi: "Yapısalcılık (structuralisme= bünyeviyye) Arap kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kültürde ne pahasına olursa olsun gözler önüne serilmesi gereken ezelî yapılar vardır."[7] Ama biz bu yapıların gözler önüne serilmesine katkıda bulunmak istediğimizde bunu zaman üstü –farazî– bir kök arayışı için değil bizatihi o kökleri aşmak için yapmak istiyoruz. Böyle bir durumda ise tarihsel analiz yapısal analiz kadar elzem olacaktır.

Buraya kadar çeşitli metodik meselelerle ilgili kararlar aldık. Bu fasla nokta koymadan önce son bir mesele hakkında daha karar almak istiyoruz.

V

Yukarıda Arap düşüncesindeki başlangıç sorunundan sözederken aslında bu faslın temel mevzularından biri olarak kabul ettiğimiz gelişme meselesinin baskısı altında düşünüyorduk. Bu nedenle de önümüzde bir değil üç başlangıç çıktı. Bunlardan her biri de, bir yandan Arap kültür evrelerinin farklılaşmasına, diğer yandan da değişik Arap beldeleri arasında kültürel eşzamanlılığın bulunmayışına paralel olarak diğerlerinden ayrılmaktaydı. Ancak bu iki temel olgunun tartışılması bizi, bu kültüre bir birim, bir bütün olarak yaklaşmaya dayanan genel bir stratejik metodolojiyi tercih etmeye sevketmiştir. Buna göre Arap kültürü, sanki değişik kültür evreleri oluşturuyormuş gibi kendilerini takdim eden farklı başlangıçların eriyip çözüldüğü tek bir kültür zamanına sahip olmaktadır. Değişik kültür evreleri diye bir olguyu sahiplenmek söz konusu değildir. Çünkü mesele özünde, Arap düşünce ve kültür bütünselliğinin *mekansal tezahürleriyle* ilgilidir. (Şam, Bağdat, Kahire, Kayravan, Fas, Kurtuba...).

Bununla birlikte söz konusu stratejik tercih, başlangıç sorununu da tamamen ortadan kaldırmaz ama onun yukarıda ele aldığımız üç ayrı başlangıç olgusunu açmasını sağlar. Fakat bunun mukabilinde metod ve bakış açısı bazında Arap Aklı'nın yapısal oluşumunu konu alan bu araştırmanın başlangıç noktası sorununu gündeme getirir; Arap kültürünün bütün olarak yeniden yapılanmasına nereden başlanacağı sorununu

Bu başlangıç noktasını nasıl belirleyeceğiz?

Bu ***yapısal*** başlangıcı ister Sümerlere, ister Cahiliyye dönemine, isterse önceki veya sonraki bir zaman dilimine dayandıralım, kendimize göre bir tercih yapmış olmaktan kurtulamayız. Yapacağımız tercih –bunun bilincinde olsak da olmasak da– her halukârda kesin başlangıcı değil bizim olmasını istediğimiz başlangıcı temsil edecektir. Arap Aklı'nın "Eski Ortadoğu Asya'daki Medeniyet Düşünce Yapısı'na"[8] dayandırılması aynı aklın Cahiliyye dönemine ircâ edilmesi kadar meşrû bir davranıştır. Ancak şu şartla ki bu, araştırmacının "Arap Aklı" olarak tanımladığı olguya yüklediği anlamla çelişmemelidir. Buradaki başlangıç, meşruluğunu konu için çizdiğimiz sınırlardan kazanmaktadır.

Biz ise Arap Aklı'na diri-ölü olanı açısından yaklaşmamayı tercih ettik. Örneğin eskilerin tabiriyle "ilkel Araplar"a kadar uzanan tarihlere ait tarihî eser ve anıtlardaki yazı ve şekillere dayanmayı değil, Arap aklını onda yaşayan unsurlar açısından tanımlayıp belirlemeyi uygun bulduk. Yani bu Aklı üreten ve günümüze dek gelen ciltler dolusu kitapta saklı Arap Kültürü'nü baz almayı uygun gördük. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de '*Arap*' olarak kimliğimizi belirlemede etkin olan temel unsur da bu kitaplarla taşınan kültürdür. Durum böyle olunca Arap Aklı'nın başlangıcı için teşkil edeceğimiz noktayla ilgili alan da iyice daralmış ve halen içimizde yaşayan Arap kültürünün sınırları içinde kalmış olmaktadır. Bu sınırlar, Arap Aklı'nın dayandığı kaynak çerçevesini oluşturacaklardır.

Peki Arap Düşüncesi'nin kaynak çerçevesi nedir?

İşte bu soruyu önümüzdeki fasılda cevaplandırmaya çalışacağız...

NOTLAR

1. Açıkça görüleceği üzere burada *Michel Foucault*'dan esinlenmekteyiz. Ama onu tanıyan okuyucularımızın da farkedecekleri üzere bu Fransız düşünürünü onun kavram ve şablonlarını kendine özgü bir karekteri olan konumuz "Arap Kültürü'nü" irdelemek için kullanıyoruz.
2. Bu tanım, Fransız tarihçi ve siyaset adamı E. Herriot (ö. 1957)'ya nisbet edilmektedir.
3. J. Piaget, *Problèmes de psychologie génétique*, P.8 Deuvel Gonthier, Paris 1972.
4. Açıkça görüldüğü gibi burada kullandığımız anlamdaki *'bilişsel bilinçaltı'* ile Jung'un kullandığı anlamdaki *'kollektif bilinçaltı'* (collective unconscious) arasında herhangi bir ilişki yoktur.
5. Bazı şarkiyatçılar ve onların izinde gidenlerin yaptıkları gibi. Bkz. *Fecru'l-İslâm,* Ahmed Emin, Fasıl III "Arap Aklı'nın Karakteri".
6. *el-Halkatu'l-meflkûdetü fî târîhi'l-Arab* (Arap Tarihindeki Yitik Halka) isimli bir kitab vardır. Kitabın yazarı Muhammed Cemil Beyhem olup Kahire'de 1950 yılında Mustafa Halebî tarafından neşredilmiştir. Bu kitap: "Bağdat'ın düşüşünden I. Dünya Savaşının sonuna kadar Doğu ve Batı Arap dünyası'nın siyasî, iktisadî ve ictimaî haberlerini aktarır." Müellifin de ifade ettiği gibi Bağdat m. 1258 yılında düştüğüne göre Arapların tarihindeki kopuk halka yaklaşık altıbuçuk asırlık bir zaman dilimidir. Bu, takriben hicrî tarihin İslâm Tarihinin yarısına tekabül etmektedir. Şimdi, tarihinin yarısı kopuk bir halkadan ibaret olan bir milletin çocuklarında nasıl bir tarih ve kültürel zaman bilinci olduğunu hayal edebiliriz?
7. Abdülvehhâb Bu-hudeybe: *Culture et Société*, s. 206, Public. de l'université de Tunus 1978.
8. Yusuf Horânî'ye ait bir kitabın adı: *el-Bünyetü'z-zihniyyeti'l-hadâriyye fi'ş-şarki'l-mutevassıti'l-Âsyevi'l-kadîm*", Dâru'n-Nehâr, Beyrut 1978.

3. Tedvin Asrı: Arap Düşüncesinin Referans Çerçevesi

I

Araştırmamızla ilgili temel meseleler hakkında açık ve net bir şekilde belirlemeler yapmamış olmamıza rağmen sanki onları nihâî olarak çözümlemiş gibi konuşmaya başladık. Bu "kusur" hiç kuşkusuz araştırmamızın sonuna kadar peşimizi bırakmayacaktır. Çünkü o, bizden değil kullandığımız dilden kaynaklanan bir "kusur"dur. Bu dil, düşünceleri ancak zaman içinde yani ardışık biçimde ifade edebilmektedir. Şu halde "kalemim yüreğimdekileri ifade etmemde bana yardım etmiyor" diyerek muhataplarından hoşgörü bekleyenleri mazur görmemiz gerekmektedir. Çünkü "yürektekiler" bir anda çıkıvermek istemekte ama dil buna izin vermeyerek bir tür düzen ve tertib içinde çıkmalarını gerektirmektedir.

Genellikle duygusallıkla beslenen bu tür düşünceleri ele almak durumunda olmadığımız için kendimizi şanslı kabul ediyoruz. Çünkü bizim konu aldığımız düşünceler zaten yapıları itibarıyla belli bir düzen ve sıralamaya riayet etmeyi gerektirmektedirler. Zira bunlar rasyonel düşünceler veya bizatihi aklın kendisidirler. Bazı zamanlarda öne alınması gerekeni ertelemek, ertelenmesi gerekeni öne almak zorunda kalabiliriz. Konuşmak için bunu yapmak durumunda kalırız. Örneğin Arap düşüncesindeki gelişme sorununu ele aldık ve başta

cahiliyye dönemi olmak üzere Arap kültürünün dönemlerinden sözettik. Sanki bu dönemlerin kimliğini kesin olarak belirlemiş veya başlangıç meselesini nihâî olarak çözümlemişiz gibi. Oysa tarihsel araştırma açısından ve bazılarına göre araştırmamızda öncelikle Cahiliyye dönemi olmak üzere Arap kültürünün dönemlerinden sözettik. Sanki bu dönemlerin kimliğini kesin olarak belirlemiş veya başlangıç meselesini nihâî olarak çözümlemişiz. Oysa tarihsel araştırma açısından ve bazılarına göre araştırmamızda öncelikle Cahiliyye dönemini ele almamız gerekirdi. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arap Aklı'nın yapısal oluşumu bu dönemle birlikte en azından onun içinde tahakkuk etmeye başlamıştır. Ama bizim bakış açımıza göre bu doğru değildir. Çünkü daha önce de izah ettiğimiz gibi kültürel zaman, bilinen tabiî zamandan farklı olarak önce oluş veya sonra oluş kavramlarına tâbî olmayan bir zamandır.

Şimdi işlerin bizim bilincimizde nasıl sıralanması gerektiğine bakalım. Öncelikle *Cahiliyye döneminin bilincimizdeki tablosunu* inceleyelim:

Arap Yarımadası'nda yaşayan Araplar *belli bir kültüre ve kendilerine özgü bir akıl yapısına sahiptiler.* Bu, söz konusu bölgede Arapların fiilî olarak yaşamadıkları kuşkusu dışında kuşkuya mahal bırakmayan bir gerçektir. Ancak bugün, Cahiliyye dönemiyle ilgili olarak elimizde bulunan tablonun, gerçekten de Yarımada Araplarının İslâm'dan önce yaşadıkları düşünsel ve kültürel vakıanın aynısı olup olmadığı noktası araştırılmaya ve sorgulanmaya değer bir husustur.

Taha Hüseyin'in *Cahiliyye Edebiyatı'nın bize sağlıklı bir şekilde ulaşıp ulaşmadığı konusuyla igili ortaya attığı iddialara* yeniden dönmek istemiyoruz. Çünkü İslâm öncesi Arapları'nın belli bir *kültür* miraslarının varolduğu konusunda duyulan kuşkular, belli sınırlarda olmalıdır. Aksi takdirde metodolojik gerekçelerini yitirmeleri işten değildir. Evet şiir uydurma konusunda mahir olan bazı kimseler (=*vaddâ'ûn*), birtakım şiirler uydurup bunları kendilerinden öncekilere isnad etmeye çalışabilirler. Ama bu uydurma ve isnadın, bizatihi geçmişte yaşamış şahsiyetleri de konu alması uzak bir ihtimaldir. Yani şiirler uy-

durulabilir ama şahsiyetler uydurulamaz. Başka bir ifadeyle anlatmamız gerekirse; şiirlerin Cahiliyye şairlerine isnad edilmesi, sadece *Cahiliyye şairleri*nin değil aynı zamanda belli bir üsluba sahip bir Cahiliyye Şiir Geleneği'nin de varolmuş olmasını gerektirir. *Zira aslı olmayan bir şeyin taklid edilmesi mümkün değildir.* Cahiliyye edebiyatının, uydurmaya, saldırıya, abartıya, küçük görmeye.... maruz kaldığı hususuna gelince bu konuda en ufak bir kuşku olmadığı gibi olayın bu boyutu da bizi pek ilgilendirmemektedir. Biz bu araştırmamızda Cahiliyye Dönemi'nin kültürel verilerini tartışacak değiliz. Bütün yapmak istediğimiz, elimizde bulunan ve muhtelif kitaplarla bize sunulan genel tabloyu biraz daha netleştirmektir.

Klasik kaynaklar gibi "modern" araştırmalar da bize cahiliyye dönemiyle ilgili iki tablo sunmaktadırlar:

-Bu ilk tabloda bütün kaygı; *bu dönemin "cahiliyye" olarak vasfedilmesinin gerekçelendirilmesidir*. "Cahiliyye", İslâmî bir kavram olup bununla sadece bu dönemde yaşayanların bilgisizlik ve cehaletleri değil daha ziyâde cehaletin doğurduğu ve onunla birlikte gelen kargaşa, toplumsal siyasî yaptırım gücünün (devlet) ve ahlâkî yaptırımın (din) bulunmayışı gibi olgular kasdedilmektedir. Buna dayanılarak "cahiliyye" karanlıkla (=zulmet), İslâm ise aydınlıkla (=nur) tanımlanmıştır. Zulmet, kargaşa, anarşi, iç savaş ve geleceğe ait beklentilerin olmayışıdır. Cehâlet de sorumlulukların takdir edilmeyişi anlamına gelir... Oysa nur; ilişki ve sorumluluklarda netlik ve gelecekle ilgili ufukların parlaklığı anlamına gelir. Tabiî anarşinin yerini düzenin, iç savaşların yerini dayanışmanın almasını da sağlar. Peki İslâm, Cahiliyye Arapları'nın hayatlarında böylesine köklü bir değişimi fiilen gerçekleştirebilmiş midir?

Arapların genel durumları itibarıyla İslâm'dan sonraki dönemde Cahiliyye'den oldukça farklılaştıkları hususunda kimsenin kuşkusu yoktur. Ama devletsiz ve kanunsuz kapalı bir kabile toplumundan, yazılı kanun da dahil olmak üzere devlet için gerekli temel dinamiklerin tamamına sahip örgütlü ve evrensel bir topluma gerçekten köklü ve kapsamlı bir dönüş gerçekleşmiş midir? Bu noktada araştırma-

mızın ana konusuyla ilgili şöyle bir metodolojik soruyu sormadan geçemiyoruz: İslâm gerçekten de cahiliyye ile arasında epistemolojik bir ayrılık sağlayabilmiş midir? Bu sorunun araştırmamız açısından önemi içeriğine değil fonksiyonuna râcidir. İlerleyen sayfalarda bu sorunun ne derece haklı bir soru oludğunu göreceğiz.

-Cahiliyye dönemiyle ilgili bir diğer tablo ise yukarıda ona hatlarını aktardığımız tablodan oldukçu farklı ve zihinlerimizde daima varolan bir tablodur. Bu tablonun omurgasını, hareketli bir düşünce hayatı oluşturmaktadır. Bu tabloda düşünsel ve kültürel faaliyetlerin sergilendiği panayırlar, diyalektik, münazara ve tartışma oturumlarıyla karşılaşmaktayız. Bu mekanlarda Şeyh Mustafa Abdurrâzık'ın "Dinsel diyalektik"[1] olarak adlandırdığı bir zihinsel faaliyet sergilenmektedir. Cahiliyye döneminde değişik mekanlarda yapılan bu münâzara ve sohbetler gerçekten de Kelâm İlmi'nin Arap-İslâm Kültür'ünde tesis edilmesinden önceki bir tür "Kelâm"ı oluşturmaktaydı. Sadece bu kadar da değil; bütün müslümanların da ittifak ettikleri üzere, çok yüce anlamları, "aklî" delilleri ve büyüleyici beyanî tabloları ihtiva eden Kur'an bu dönemin insanına hitab ediyordu. Eğer ayetlere muhatab olan insanlarda bu delililer ve tasvirleri anlayacak kapasite olmasaydı bu ayetler onlara hiç gönderilmezdi. Hatta insan şuna dikkat çekmeden geçemiyor ki eğer Araplar yeteri derecede gelişmiş bir kültüre sahip olmasalardı Kur'an'la mücadeleye girişemez, onun "nakledilen bir büyü"den başka bir şey olmadığını söylemezlerdi. Onlar, belli bir kültüre sahip oldukları için Kur'an'ın da kaydettiği itirazlarda bulunmuşlardır.

Şu halde biz Cahiliyye dönemiyle igili iki farklı tabloyla karşı karşıya bulunuyoruz. Klasik kaynaklar tarafından aktarılan bu iki tabloya da Kur'an'ın değişik yerlerinde işaret edilmektedir. Tablolardan biri bedevilerin diğeri yerleşik şehir Araplarının hayatlarını yansıtıyor ve her ikisi de belli bir asrı bir bütün olarak temsil ediyorlar diyerek bu iki tabloyu birleştirmek mümkündür. Ama şunu da unutmamak gerekir ki *Cahiliyye dönemi, Arap bilincinde sadece tarihsel verilerin doğurduğu bir olgu olarak yaşamamıştır.* Aksine geçmişte olduğu gibi

günümüzde dahi "bugün"e ait şartlara tabi olmaktadır. Söz konusu "bugün", bizim bugünümüz olabileceği gibi bizden öncekilerin bugünleri de olabilir. Daha titiz bir ifade kullanmamız gerekirse Cahiliyye dönemi dünkülerin de bizim de vakıamızın şartlarına tabi olmaktadır. Çünkü Cahiliyye dönemiyle ilgili aktarılmak istenenler, halef-selef ilişkisi yoluyla bize dek gelmektedir. Ancak şunu kesin olarak ifade etmemiz gerekir ki Cahiliyye döneminden beklenenler hiçbir zaman aynı olmamıştır.

Arap bilinci, Cahiliyye dönemi olarak adlandırdığımız olgu için tablo veya tablolar üretmeye ne zaman ve nasıl başlamıştır?

Burada okuyucunun kafasını günümüzde ve geçmişte konuyla ilgili söylenmiş ve yazılmış tarihsel bilgilerle yormak istemiyoruz. İslâm, özellikle de Hicretten sonraki zaman diliminde artık yıkılmış bir vaziyetin aşılmasını ifade etmektedir. Bu vaziyet sırf zaman aşımına uğradığı için değil aksine sevilmediği ve hatırlardan silinmek istendiği için kaybolup gitmiştir. Yarımada Araplarının özellikle Dört Halife döneminde gerçekleştirdikleri muhteşem fetihler, onların günbegün "karanlıklardan aydınlığa çıktıkları" inancını teyid etmiştir. Ebu Bekir (r) ve Ömer (r) döneminde yaşayan müslümanların, bilinç dünyalarındaki Cahilî geçmişle var güçleriyle ve bilinen bütün psikolojik bastırma mekanikleriyle savaştıklarını söylersek, mübalağa etmiş sayılmayız. İslâm öncesi onlar için "tarih öncesi"ni temsil ediyordu. Ömer b. Hattâb (r)'ın, Resûl (s)'ün hicretini müslümanların tarihlerinin hatta dünya tarihinin başlangıcı olarak tesbit etmesi de bir tesadüf eseri olmamıştır.

Cahiliyye dönemine yönelik bu topyekün reddediş çok uzun ömürlü olmamıştır. Yeni devletle birlikte doğan idarî zaruretler, ganimetlerin taksiminde izlenen yol ve bunun neticesinde gündeme gelen neseplerin belirlenmesi ihtiyacı, Osman (r) ve Muaviye'nin hilafetleri döneminde yaşananlar... İşte bütün bunlar müslüman Arapların geçmişlerine karşı tavırlarını değiştirmelerine yol açmıştır. Araplar, *tarihlerini yeniden diriltmeye* başlamışlardır. Geçen zaman ve meydana gelen değişikliklerle bastırılmış "Cahiliyye taassubu" kendisine

bir çıkış noktası bulmuş ve sonuç şu olmuştur: '*İslâmî bugün'nün isteklerine cevap verecek şekilde 'Cahilî geçmiş'in yeniden yapılanması*. Geçmişe gitme yolu hafıza olduğuna göre hafızanın geçmişten dilediğini alıp dilediğini bırakmasına ve hayal dünyasından istifade etmesine hiçbir şey mani olmayacaktı. Zaten Cahiliyye döneminde içe kapanık bir yaşam biçimi vardı ve yaşayan benzerini göstermeksizin Cahiliyyeyi tenkid etmek mümkün değildi. Kabilecilik taassubu yeniden hortlamıştı. Hem de Cahiliyye dönemindekinden çok daha güçlü bir taassup söz konusuydu. Bu durum geçmişin birikimlerini değil yaşanan dönemin ihtiyaçlarını ifade ediyordu.

Sadece bu kadar da değil, Arap unsuru planında görülen gelişme Ümmetin Arap olmayan unsurlarını da kapsayacaktı. Emevî Devleti, ilk yıllarında diğer kabileleri ezen bir kabile devleti olarak görülüyordu. Muhalefet kampı da ilk başlangıcında Arap unsurundan oluşmaktaydı. Ama bu kampta kabilecilik taassubu hakim olmaya başlayınca muhalif güçler Arap olmayan unsurlar arasında taban arayışına girdiler. Çok geçmeden suskun muhalefetle yani Arap unsurunun yanında ikinci plana itilmiş Arap olmayan müslümanlarla (=mevâlî) tanıştılar. Ve bunlara dayanarak harekete geçtiler. İşte bu gelişmeyle birlikte *İslâm Devleti* düşüncesi gündeme gelmeye başladı. Devlet sadece Arapların –daha doğrusu bir Arap kabilesinin– değil *bütün müslümanların* devleti olmalıydı. İslâm toplumu içinde Arap olmayanlar çoğunluğu oluşturdukları ve farklı halklara mensup oldukları için muhalefet *halkçı* (şu'ûbî) bir karakter kazandı. Yani Arap olmayan müslüman halkların hareketi oldu ve tam bir demokrasi istemese de en azından *eşit muâmele görme* çağrısını temel aldı. Burada kayda değer bir husus, söz konusu hareket mensuplarının eşitlik isteyenler anlamında *ehlü't-tesviye* olarak adlandırılmalarıdır.

Bilindiği üzere Şîa bu hareketi kullanmış, en azından bu hareket şiî bayrağının gölgesi altında giderek genişleyen ve kök salan siyasî dinî bir harekete dönüşmüştür. Sonuçta Emevî Devleti'ne son veren hareket, Abbasî Devleti'nin kuruluşuna katkıda bulunmuştur. –O dönemde aksi olamayacağı için– yeni devlette de ipler Arap unsurunun

eline geçti. Siyasî ve askerî muhalefet, Emevîler'e karşı direnişte girişilen çarpışmalarda neredeyse tamamen kırılmıştı. Kalan unsurlar da Abbasî Devleti'nin ilk yıllarında tasfiye edilmiştir. Ama Halkçı hareket, yeni bir boyut kazanıyor ve siyasî/sınıfsal mesajını gizleyerek kültürel mücadeleye girişiyordu. Bunu yaparken de Emevî Devleti'nin kuruluş yıllarında Arap unsurunun yaşadığı çatışmanın kalıplarını aynen kullanıyordu. *Bu bağlamda yaşanan dönemin sorunları veya geleceğe yönelik planlar üzerinde konuşmak (=kelâm) yerine, Arap mazisine saldırmaya, düşünce, kültür ve medeniyet olarak onu tenkid etmeye girişti. Arapların buna tepkisi tabiî ki savunma biçimini alacaktı: Arap mazisinin özellikle de Cahiliyye döneminin savunulması. Bu savunma artık sırf ulusal kimliğin müdafaası değil aksine Arap varlığının ve varlık sebeplerinin müdafaası haline gelmiştir.*

Arap geçmişinin özellikle de Cahiliyye döneminin yeniden yapılanması, söz konusu gelişmelerle birlikte hayatî bir konu haline gelmiştir. Nasıl gelmez ki çünkü geçmişe sırf geçmiş olduğu için değil, yaşanan dönemde ve gelecekte hakim olabilmek için saldırılmaktadır. Abbasî halifeleri bu gerçeğin farkına varmışlar ve Cahiliyye dönemini, *kendisini tarihsel bir zorunluluk olarak dayatmaya başlayan kapsamlı bir kültürel yapıya dönüştürmeye çalışmışlardır.*

Cahiliyye ve İslâm dönemleri olmak üzere Arap tarihinin yeniden yapılanması sadece bireylerin uhdesine bırakılan bir sorumluluk olarak kalmamış aksine bizzat devletin temel görevlerinden biri haline gelmiştir. Tarihin yeniden inşası, özünde siyasî bir operasyondu. ***Halifelerin, prenslerin köşklerinde, özel salonlarda ve mescidlerde yapılan münazara ve sohbetler sadece 'vakit geçirmek', 'yakınlık kurmak' ve sohbetin zevkini tatmak için yapılan işler değildi. Aksine bütün bunlar dışarıdan öyle gibi gözükse de gerçekte tarihin sürekli olarak 'yeniden yazılması'na yönelik faaliyetlerdi.*** Özellikle de Cahiliyye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarının *tarihi*nin yeniden yazılması için. Bu tarih; unsurlarını babaların hafızalarından ve çocukların muhayyilelerinden toplayan ulusal bir tarihti. Biz bunu sonradan çıkma bir bidat olarak görmüyoruz. Çün-

kü halklar, çoğu zaman ihtiyaçların ve şartların doğurduğu baskılar karşısında ulusal tarihlerini bina etmeye girişirler.

Şu halde Arap bilincinde Cahiliyye dönemiyle ilgili olarak yerleşmiş bu iki tablo, sadece o dönemin değil belki çok daha güçlü bir şekilde söz konusu iki tablonun ana hatlarının çizildiği ortamın, yani Tedvin Asrı'ndaki İslâm Devleti'nin içinde bulunduğu ortamın hakikatını yansıtmaktadırlar. Bizim ve atalarımızın Cahiliyye dönemi ve İslâm'ın ilk yılları hakkında sahip olduğu bilgiler, Tedvin Asrı esnasında gerçekleşen o kapsamlı kültürel yapılanma sürecinin meyveleridir.

Cahiliyye döneminin Arap bilincindeki yeniden yapılanmasının gerçekleştiği ortamla ilgili seri-anlatımda bizi ilgilendiren; söz konusu yapılanma operasyonunun bize sunduğu tablo veya tablolar değil *bizatihi yapılanma işleminin kendisidir*. Tarihsel bir olgu olarak böyle bir yapılanma işlemi hakkında hiç kimsenin kuşkuya kapılmadığına inanıyoruz. Bu yapılanma operasyonunda bizi en fazla ilgilendiren husus; yapı malzemeleri yani tarihsel veriler değil *yapım şekli ve bizatihi yapım işleminin kendisidir*. Emevîler döneminde kabilelerin övünme yarışına girmeleri, Abbasîler döneminde halkçılık hareketinin saldırılarının püskürtülmesi, ilmî münazaralar, sohbetler, doğru veya yanlış tarihle ilgili yazılanlar... İşte Hicretin ilk iki asrında görülen bütün bu faaliyetler temelde Cahiliyye dönemini veya Arap geçmişinin değil *Arap Aklı'nın inşası fonksiyonunu yerine getiriyorlardı*. Bu, sırf yapılanma işleminin genelde (şiir, dil... gibi) kültürel boyuta yönelmesine değil aynı zamanda Arap zihninde çalışma yollarının, üretim biçimlerinin, iknâ üsluplarının ve düşüncelerin reddi veya kabulüyle ilgili kıstasların oturmaya başlamış olmasına râcidir. Kısaca ifade etmek gerekirse bir *Arap söylemi teşekkül etmektedir*. Çağdaş felsefî bir kavram olarak söylem; eşya hakkında sistemli konuşma, bazı şeyleri gözardı edip bazı şeyleri önplana çıkarmaya denir. Diğer bir ifadeyle; birçok şeyi gözardı ederek bazı şeyleri bazı şeylerle kanıtlama demektir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki *Arap Aklı'nın yapısı fiilen Cahiliyye dönemiyle irtibatlı olarak teşekkül etmiştir. Ama bu cahiliyye dönemi, Muhammedî Risalet'ten önceki devrede yaşanan bir Cahiliyye değildir.*

Aksine o, Arapların bilinçlerinde Resûl (s)'ün bi'setinden sonra yaşamış; Tedvin Asrı'nda yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden önceki döneme olduğu gibi sonraki döneme de kendisini bir referans çerçevesi olarak dayatmaktadır.

Şimdi ilgimizi bu referans çerçevesi üzerinde yoğunlaştırmak istiyoruz.

II.

Bir astronot uzayın derinliklerinde seyahat ederken içinde olduğu uzay gemisi onun için *referans çerçevesi* olarak isimlendirdiğimiz olguyu ifade eder. Eşyayı ondan ve onun vasıtasıyla gözlemler. Yıldızlar, gezegenler, diğer uzay gemileri ona nisbetle uzak veya yakın, altta veya üstte, hızlı veya yavaş olabilirler. Çok genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, evrendeki bütün varlıklar, onları gemisine bağlayan görünmez iplerle belirlenir. Tıpkı odanın tavanında asılı duran bir lambanın yerinin, odanın enine olan duvarıyla boyuna olan duvarına kadar uzanan görünmez iplerle ölçülmesi gibi. Tavan ile odanın zemini arasındaki mesafe ise üçüncü boyutu yani yüksekliği verecektir.

Gerçek şu ki bütün insanlar bu uzay adamı gibidirler. İçimizden herbirinin, kendisinin dış dünya ile ilişkisini belirleyen bir "referans çerçevesi " vardır. Biz, çevremizle herhangi bir ilişkiye girip onu bu çerçeveye dayandırmadıkça onun hakkında bir şey bilmeyiz. Birinci fasılda da ifade ettiğimiz gibi insan aklı; eşyayla ilişkisini belirleyen dayanaklar mesâbesinde olan (anlayış, düşünce, icraat... gibi) muhtelif unsurların toplamından ibarettir. Biz insanlar bunlara dayanarak çevremizi anlar, tepki gösterir, tavır belirleriz... İnsanların birbirlerini anlamaları ve ilişki kurmalarının nedeni; toplum ve tabiat olarak benzer bir hayat sürmeleridir. Bu benzer hayat ortamı, insanoğluna bir tür ortak kıstaslar ve dayanaklar yani ortak bir referans çerçevesi sunar.

Ancak milletlerin deneyimleri ve hayat tarzları bir değildir. Kültürlerin farklılaşması da buradan doğar. Bu farklılaşmaya paralel olarak ait oldukları referans çerçeveleri de farklılık gösterir. Çünkü kül-

tür, insanların ait oldukları referans çerçevesi oluşturan unsurları içeren bir kap mesabesindedir. Uzay gemilerinde de gözlemcilerin çevredeki eşyanın uzaklığını ve boyutların ölçmede başvurduğu temas noktaları vardır. Uzay adamı da gerek geminin içindeki gerekse dışındaki eşyayı ölçmek için aynı noktaları kullanır. Ya da böyle yaptığını varsayalım. İşte herhangi bir kültürün içinde yaşayan bireyin durumu da böyledir. İnsanlık aleminde böyle olmayan bir insan var mıdır? Öyleyse kültüre –hangi kültür olursa olsun– bağımsız bir yapı olarak bakabiliriz. Bu bağımsız yapıyı düzenleyen, çevreyle ilişkilerini organize eden ona has bir referans çerçevesi vardır. Bu referans çerçevesi çeşitli kavram, düşünce aracı, görüş açısı, estetik ve ahlâkî değerler gibi olguların toplamından ibarettir. Bunlar o kültürün tarihinin evre veya evrelerinde oluşmuş –veya sürekli olarak oluşmakta– olan kavramlar, mekanikler, görüş açıları ve değerlerdir. Bunlar öncelikle söz konusu kültürün kendi iç dünyasına ardından da dışındaki dünyalara vurulan demir halatlar mesabesinde olup söz konusu kültürün "tarihi" veya zamanı bu halatların eline geçmiş durumdadır. Eğer halatlar olduğu gibi kalırlarsa söz konusu kültürün terkibinde ve işleyiş tarzında köklü değişiklikler olmamış demektir. Böyle bir kültürün zamanı, durağan bir hareket içinde olan sabit bir zaman olacaktır. Tıpkı halı dokumada olduğu gibi ipler hep aynı tarafta üst üste yığılacaktır.

İşte Tedvin Asrı da Arap kültürü için halıya atılan ilk düğümler gibidir. O, İslâm kültürünün referans çerçevesi olup bu kültürün bütün dallarını demir halatlarla kendine çekmekte, muhtelif dalgalanmalarını düzenlemektedir. Bu, günümüze kadar böyle sürüp gelmiştir. Sadece bu kadar değil söz konusu Tedvin Asrı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendinden önceki dönemin de (tabiî ki Arap bilinci planında) kendisiyle belirlendiği bir referans çerçevesi olmuştur. Cahiliyye döneminin, İslâm'ın ilk yıllarının ve Emevî döneminin büyük bölümünün tabloları, Tedvin Asrı'ndan çıkan iplerle örülmüştür. Tedvin Asrı'ndan sonraki sayısız tablo da aynı iplerle örülmüştür. *İşte Arap Aklı da haddizatında bu iplerden başka bir şey değildir. Çok öncelere uzanarak Arap bilincinin tablosunu şekillendiren bu ipler, daha sonralara uzanmış ve halen*

uzanmakta olup genel Arap kültüründeki kültürel düşünsel vâkıayı inşa etmekte ve onun temel tezahürlerinden biri olmaya devam etmektedir.

Artık bu asrın genel görünümünü ve bu asırda yapılanları ele almaya geçebiliriz.

Zehebî der ki: "143. yılda bu asrın İslâm uleması hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin etmeye başladılar. Mekke'de İbn Cüreyh tasnifde bulundu. Malik Medine'de Muvatta'ı yazdı. Şam'da Evzâ'î, Basra'da İbn Ebi Arûbe, Hammâd b. Seleme ve diğerleri, Yemen'de Ma'mer, Kûfe'de Süfyanü's-Sevrî, kitap tedvin ettiler. İbn İshâk Meğâzî'yi tasnif etti. Ebu Hanife merhum, fıkhı ve re'yi tasnif etti. Kısa süre sonra Hüseym, Leys, İbn Lehî'a, İbnu'l-Mübarek, Ebu Yusuf ve İbn Vehb de tasnifatta bulundular. ***İlmin tedvini ve bablara ayrılması*** (=*tebvîb*) giderek arttı... Arapça'yla, dille, tarihle ve insanların ahvaliyle ilgili kitaplar tedvin edildi. Bundan önceki asırda insanlar ya hafızalarından konuşuyorlar ya da ellerindeki tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivayet ediyorlardı."[2]

Konumuzla ilgili çok önemli bir metinle karşılaşmış bulunuyoruz. Araştırmamızın bu aşamasında bu metinden çıkartılabilecek verileri sıralamak istiyoruz:

-Bu metin, *İslâm'da Tedvin faaliyetinin başlangıç tarihi* olarak **H. 143** senesini belirlemiştir. Bu tarih, birkaç yıl eksiği veya fazlasıyla genel kabul görecek bir tarihtir. Çünkü biz Tedvin faaliyetinden, **H. 136-150** yılları arasında hilafet makamında oturan **Abbasî halifesi Mansur** döneminde bizzat devletin gözetiminde başlatılan faaliyeti anlıyoruz. Mansur'un halifelik dönemi, yaklaşık bir asırdan fazla bir süre devam edecek Arap-İslâm sosyal ve düşünsel hayatına damgasını vuracaktı. Bu, bir asrı aşkın hummalı düşünsel faaliyet dönemi Tedvin Asrı olarak adlandırılmaktadır. Eğer Tedvinden sırf bazı meseleleri yazıp kaydetmek kasdedilirse bunun için oldukça gerilere, ilk halifelerin ve Allah Resûlü(s)'nün dönemine gitmek gerekir. Ama şu unutulmamalıdır ki bireysel çalışmalarla ümmetin tamamını, dününü, bu gününü ve yarınını ilgilendiren kapsamlı bir toplu çalışma arasında çok büyük farklar vardır.

-Metin, *Tedvin faaliyetinin başladığı belli başlı şehirleri ve yerleri de tesbit etmektedir.* Bunlar: Mekke, Medine, Şam, Basra, Kûfe ve Yemen'dir.[3] Bu şehirler, ellerinde yazılı belgeler ve "sinelerindekilerle" giderek büyüyen ve dallanan İslâm mirasını taşıyan alimlerin odaklandıkları büyük merkezlerdi. Dönemin alimlerinin taşıdıkları miras; bablara ayrılmamış, sınıflandırılmamış ve ayıklanmamış bilgi, haber ve tevillerin karmasından oluşmaktaydı. Tedvin işlemi temelde, bu bilgi birikiminin ele alınarak bablara ayrılmasını hedefliyordu. Bablara ayrılan bu bilgiler bilahare tefsir, hadis, fıkıh, lugat ve tarih ilimleri olarak tasnif edileceklerdi.

-Metin, *ilim ve bilgiyi aktarmada daha önce izlenen yolları zikretmeyi de ihmal etmemiş* ve alimlerin "hafızalarından ve ellerindeki tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivayette bulunduklarını" kaydetmiştir. O dönemde alimlerin ellerinde bulunan yazılı metinler de kitap telifinde riayet edilmesi gereken konu bütünlüğü, meselelerin bablara ayrılması gibi kıstaslara dayanmayan düz yazılardan ibaretti.

Bütün bu bilgiler İslâmî ilimlerin tarihiyle ilgilenenler için gerçekten faydalı bilgilerdir. Çünkü bunlar, İslâmî ilimlerin oluşumuna ne zaman ve nerelerde başlandığını ve ne gibi malzemelere dayanıldığını göstermektedirler. Epistemolojik araştırma yapanlar da hiç kuşkusuz bu verilerden yararlanacak ama "ilmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması" ibaresine özel ilgi gösterecektir. Şimdi bu ibarenin muhtevasına ışık tutmaya çalışacağız:

Dikkat ederseniz ilmin üretilmesi değil, "İlmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması" deniyor. İlmin tedvini şu anlama gelir: Ortada teşekkül etmiş, hazır bir ilim vardır. Tedvin yapacak (=müdevvin) alime düşen görev; neredeyse bu ilmin toplanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıdır. 'İlim' kavramı o dönemde genellikle *hadis* ve ona bağlı *tefsir* ve *fıkıh* için kullanılıyor idiyse de içeriği itibarıyla bu temel-ilme yardımcı ilimler için kullanılması da mümkündür. Örneğin lugat, meğâzî, eyyâmü'n-nas gibi dallar için de ilim ifadesi kullanılabilir. Konuya başka bir açıdan bakmak gerekirse *o dönemde 'ilim', 're'y'in karşıtı olarak kullanılmıştır.* Buna göre ilim, *rivayetler* den ibaret olmaktadır. "Tedvin" ke-

limesinin bablara ayırma "tebvib" kelimesiyle birlikte yer alması şunu çağrıştırmaktadır: konu, temelde Arap düşünce mirasının toplanarak çeşitli dallara ayrılması ve birbirlerinden bağımsız ya da yarı bağımsız ilim ve felsefî düşünce dallarının oluşturulmasıyla ilgilidir.

Ama "ilmin tedvin ve tebvibi", sırf toplama ve tasnif etme anlamında olsa dahi "re'y" yani akıl devreye girmeden yapılamayacaktı. Çünkü söz konusu toplama ve tasnif işleminde re'ye başvurularak *ayıklama, hazf, tashih, takdim* veya *tehir* yapılacaktı. Şu halde tedvin faaliyeti Arap kültür mirasının sadee kaybolmaktan kurtarılmasıyla sınırlı kalmamıştı. Tedvin kelimesi de buna delalet etmektedir. Aynı zamanda aktarılmasında kolaylık sağlamak için mirası tasnif etmekle de sınırlı değildi. *Aksine bu faaliyetin esas hedefi; söz konusu mirasın bir "kültür mirası" yani Arabın ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştürüleceği bir yeniden yapılanma operasyonu gerçekleştirmekti.*

Bugün artık herkes için bilinen bir konuda sözü uzatmamak, yine herkesçe bilinen ayrıntılarda boğulmamak için konumuzla ilgili özel bir delaleti olan başka bir veriye geçmek istiyoruz: Hadis alimleri metodolojilerini, dolayısıyla Hadis İlmi'ni tesis eden epistemolojik ilkeyi şu ibarede özetlemişlerdir: " *'Sahih hadis' dediğimizde bu, söz konusu hadisin kat'î olarak sahih olduğu anlamına gelmez. Aksine bizim şartlarımıza göre sahih olduğu anlamına gelir. Yine 'Gayr-i Sahih hadis' dediğimizde bu da; söz konusu hadisin kat'î olarak sahih olmadığı anlamına değil bizim şartlarımıza göre sahih olmadığı anlamına gelir. O hadis, gerçekte sahih olabilir. Allah en iyisini bilendir."*[4] *"Tedvin* ve *tebvîb"* faaliyetiyle uğraşanların tefsir, fıkıh, lugat ve "tarih" dallarında da *Ehl-i Hadisin* rivayet ve isnad metodlarını esas aldıklarını göz önünde bulundurduğumuzda şunu söylememiz mümkün olur: *Tedvîn Asrı'ndan günümüze dek nesiller tarafından aktarılan Arap-İslâm kültür mirası, "kat'î olarak" değil "İlim" ehlinin "şartlarına göre" sahihtir. Bu şartlar da H. II. asrın ortasından H. III. asrın ortasına dek geçen Tedvin Asrı zarfında yaşamış hadisçiler, fıkıhçılar, müfessirler, nahivciler ve lügat bilimcileri tarafından konulmuş şartlardır.*

Biz meseleyi bu şekilde takdim etmekle kesinlikle Arap kültür mirasını şüpheli ve şaibeli bir konuma sokmak istemiyoruz. Kültür mirasıyla ilgili kuşkulara karşı konumumuzu geçen bölümlerde belirlemiştik. *Bizim bütün istediğimiz, söz konusu "şartların", "ilim"in yani rivayetlerin bir parçası olmadığı gerçeğini önplana çıkarmaktır. Bu şartlar, her halükârda "re'y"in yani aklın ürünüdürler. Bu şartlar, yani Tedvin Asrı'nda Hadis, Fıkıh, Lügat, Nahiv vd.nda itibar edilen sıhhat şartları Arap Aklı'nın ilk tezahürlerini, bu akıldaki ilk yaratım ve ibda tezahürünü oluşturmuşlardır.* Bu şartlar, Arap Aklı'ndaki yaradılmış bölümü temsil ederler. Söz konusu şartlar, bugüne kadar itimad edilen şartlar olduğu için –en azından temel dayanak noktalarını oluşturdukları için– Tedvin Asrı'ndan beri İslâm düşüncesinin referans çerçevesini veya bu çerçevenin odak noktasını teşkil etmektedirler.

Artık kitabın birinci faslında sorduğumuz soruyu tekrar sorabiliriz: "İnceleyeceğimiz Arap Aklı dünkü mü, yoksa bugünkü Arap Aklı mıdır?" Şimdi bu soruyu çağdaş düşünsel kavramlarla daha fazla irtibatlı şöyle bir ifadeyle yeniden sorabiliriz: Arap Aklı kendisiyle yani İlmin tedvin ve tebvibi faaliyetine ilk defa girişenlerin koydukları "şartlar"la epistemolojik bir kopmaya girmiş midir?

Bu soruyu cevaplayabilmek için herşeyden önce bugün ile dünü kıyaslama imkanına kavuşabilmemizi sağlayacak söz konusu şartları iyice tanımamız gerekmektedir. Ardından dün ile bugün arasındaki farklılığın bir ayrılık kopma derecesine ulaşıp ulaşmadığına bakmamız icap etmektedir. Bu şartlarla ilgili idrakimizi şimdi sorduğumuz sorunun seviyesine yükseltebilmek için öncelikle şunu akıl da tutmamız gerekir: Biz, söz konusu şartlarla, Ehl-i Hadisin, Lügatçıların ve Nahivcilerin açıkladıkları veya daha sonra onların çalışmalarından çıkarsananı, ravilerin tenkidi (*cerh-ta'dîl*), rivayetlerin sıhhat derecelerine göre sıralanması gibi şartları kasdetmemekteyiz. Aksine *bizim ilgilendiğimiz şartlar; alimler tarafından açıklanmamış ama açıklanan şartlarını tesis eden şartlardır.* Dedelerimiz bu şartları kendilerinden sonrakilerden kıskandıkları için açıklamamış değillerdir. Aksine bunlar onların *bilişsel bilinçaltları*na ait olduğu için açıklayamamışlardır. On-

lar Tedvin faaliyeti esnasında çalışırlarken bu şartların tam olarak idrakinde olmadan ama onların dikte ettiği şekilde düşünsel faaliyette bulunmuşlardır.

Henüz ilk yaklaşımlar dairesinde hareket ettiğimize göre söz konusu şartların içsel oluşumlarına dalmadan, "dış" belirleyicilerine biraz ışık tutabiliriz. Bu şartların içsel oluşumları, karakterleri ve dinamikleri kitabımızın iki cildinin bütün fasıllarını kapsayacaktır.

III.

Metin incelemede izlenen modern metodların yararlarından biri de, sadece metinde söylenenler ve söyleniş keyfiyetiyle değil de metnin gözardı ettikleri ve bunları gözardı ediş keyfiyetiyle ilgilenilmesidir. Yukarıda aktardığımız metinde Zehebî, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Lügat ve Eyyâm-i Nâs ilimlerinin tedvininden İslâmî İlimlerin tedvini olarak söz etmekte, ve ilmi, akla dayanmayı esas alan "re'y"e karşılık olarak kullanmaktadır. Metin, H. 143 yılının hemen öncesinde ve sonrasındaki ilmî hareketin başka boyutlarını da gözardı etmektedir. Metin söz konusu boyutları "ilim" dairesine girmedikleri için atlamamıştır. Aksine metnin işaret etmediği ama gerçek anlamıyla "ilmî" olan başka hareketler vardır. Bunlar birtakım ideolojik faktörler sebebiyle metnin ihmaline maruz kalmışlardır.

Öyleyse metinde bahsedilmeyen ama oldukça büyük önemi haiz olan boyuta biz bir bakalım. Bunu, daha çok bir ilimler tarihçisinin boşlukları doldurma ve metni tamamlama kaygısıyla değil bir epistemoloji analistinin metin sahibinin hareket ettiği ideolojik ve epistemolojik arkaplanı objektiflik şartlarının gereği olarak yapmak isteyeceği gerçeğine paralel olarak yapacağız.

-Metin, *Şîa'da "ilmin tedvini ve tebvibi"ni göz ardı etmiştir*. En büyük Şîî imamlarından biri olan İmam Cafer Sâdık'ın H. 148 yılında vefat ettiğini biliyoruz. Yine bilgilerimize göre Şîa'nın esas aldığı Hadis, Fıkıh ve Tefsir ilimleri onun döneminde tedvin edilmiştir. Diğer bir ifadeyle Şîî düşüncesi ve temel teorik meseleleri onun döneminde ve gözetimi altında tesis edilmiştir. Bu bilgi karşısında üstteki metnin ih-

malinin sonraki kuşaklar için ne büyük bir tehlike oluşturduğunu görmüş oluyoruz. İslâm Düşüncesi'nin önemli bir bölümü Sünnî dünyadan uzak tutulmuştur. Sünnî ufkunda Şîa'ya karşı oluşan bu görmezden geliş, İslâm ülkelerinin resmî bakış açısı haline gelmiştir. Ancak şu var ki Şîî Tedvin Asrı'nda da aynı hataya düşülmüş "İlmin tedvin ve tebvîbi" konusunda sünnî boyut tamamen göz ardı edilmiştir. Böylece görmezden geliş ve izolasyonun karşılıklı olduğunu görüyoruz. *Şîî "İlmi"ni göz ardı etmek, sünnî "İlmi"n sıhhat şartlarını belirleyen "objektiflik şartları"ndan biri olmuştur. Bunun aksi de aynen geçerlidir.*

Bu mülahazayı biraz daha açmak için "öncelik yarışı" olgusuna dikkat çekmek istiyoruz. Sünnî ve şîî diyalektiğinde hangisinin "ilmi"nin daha sıhhatli olduğu hususunda tedvin tarihini gerilere atma eğilimi doğmuştur. Bu bağlamda sünnî "ilmi"nin, Cafer-i Sâdık döneminde tedvin edilen Şîî rakibinden daha doğru olduğunu vurgulamak için Hadislerin tedvinini Ömer b. Abdülaziz dönemine ircâ edenler çıkmıştır. Onlara göre H. 99-101 yılları arasında hilafette bulunan Ömer, değişik İslâm diyarlarına mektuplar yazarak oradaki alimlere "Allah Resûlü (sav)'nün hadisini araştırın ve toplayın"[5] emrini vermiştir. Şîa kampı da buna karşılık vererek Hadis tedvinini kendilerinde Ömer b. Abdülaziz'den öncesine hatta Allah Resûlü (s)'nün dönemine ircâ etmişlerdir. H. 1354 yılında vefat eden büyük Şîî alim Seyyid Hasan Sadr, Hadisin tedviniyle ilgili sünnî görüşleri kritike ettikten sonra şöyle der : "Bunu öğrendikten sonra bil ki, Allah Resûlü (sav)'nün halifeleri döneminde haber ve rivayetleri toplamaya ilk başlayan Şîa olmuştur. Onlar bu çalışmada imamları ve mü'minlerin emiri Ali (r)'yi izlemişlerdir." Seyyid Sadr bunu söyledikten sonra Hadis ve haberlerin tasnifini ilk yapanların Selmân-ı Farisî (r) ve Ebu Zer Gıfârî (r) olduklarını ifade etmiştir. Ali (r)'nin hilafetinin ilk döneminde vefat eden İbn Ebi Râfi de yaklaşık H. 35 yıllarında *es-Sünenu ve'l-ahkâmu ve'l-kazâyâ* adında bir kitap telif etmiştir. Sadr'ın bu sözüne göre Allah Resûlü (s)'nün azatlısı olan Ebu Râfi ilk telif yapan kişi olmaktadır.[6]

Metin sahibi Zehebî'nin Şîa'da "İlmin tedvin ve tebvibi"ni atlaması, bir unutma veya kişisel tavırların sonucunda değil *kaynak otori-*

tesinin yani ait olduğu epistemolojik ve ideolojik çerçevenin baskısı sonucu olmuştur. Ehl-i Sünnet'in tamamının ideolojik epistemolojik çerçevesini belirleyen otorite onu buna sevk etmiştir. Aynı durum, sünnî tedvini görmezden gelen Şîa için de geçerlidir.

Tedvin faaliyetinde öncelik konusunda yaşanan bu Şîî-Sünnî rekabeti ne içerirse içersin yukarıda belirlediğimiz anlamıyla Tedvin, Tedvin Asrı dediğimiz tarih diliminde yani H. II. asrın ortasıyla H. III. asrın ortası arasında yer alan zaman sürecinde gerçekleşmiştir.

Hadis ve ona bağlı siyer ve haberlerin tedvini, lügat'ın tedvini ve kurallarının tesbiti söz konusu dönemin önemli yerleşim merkezlerinde ortak bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Çünkü ister Zehebî'nin belirlediği tarihi baz alalım, ister onda biraz değişiklik yapalım, tarihsel olarak sabit olan bir husus vardır ki ilimlerin tedvin ve tebvibinin isnad edildiği şahsiyetler çağdaştırlar ve metninde belirlenen şehirlerde yaşamışlardır. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, birbirinden bu kadar uzak mesafelerde yer alan bu şehirlerde ortak bir faaliyet *kendiliğinden gerçekleşemez.* Bir tesâdüf eseri olması da düşünülemez. Şu halde bu kapsamlı ve dev faaliyetin arkasında devlet olmak gerekir. –Tabir caizse– devlet, dini "resmîleştirmek" yani onu devletin güvenliğinin bir unsuru ve onun hizmetindeki bir araç haline getirmek istemektedir. Şîa da buna karşılık siyasî muhalefeti "resmîleştirmek" yani ona dinsel meşrûluk kazandırmak için tedvîn faaliyetine girişmiştir. Şîa, bu dönem öncesinde devletle siyasî-askerî bir mücadele içindeydi. Ama sonraları özellikle de Cafer-i Sâdık'la birlikte doğrudan devleti hedef alan siyasî faaliyet yerine "devrimciler"den oluşan yeni bir kuşağı hazırlamak hedefiyle dinî kültürel çalışma ortamına girmiştir.[7] Şu halde bu fasılda konu aldığımız Tedvîn faaliyeti, yani kapsamlı kültürel yeniden yapılanma süreci, İslâm'ın en büyük iki fırkası arasındaki şiddetli rekâbetle gerçekleştirilmiştir. Bu rekabetin hedefi; *İslâm kültür mirasını, geçmişi bugünün hizmetine, Sünnî bugününün veya Şîî bugününün hizmetine sokacak şekilde yeniden inşa etmekti.* Tabiî her iki fırkanın geleceğini de bu yeniden inşa sürecindeki başarıları belirleyecekti. Tabiî İslâmî-Arap kültür mirasının yeniden yapılanmasında ya-

şanan bu çetin rekâbet Arap Aklı'nın oluşumu üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Çünkü bu akıl söz konusu mirasa mensup bir akıldır. Şarkiyatçılardan birçoğu, İslâm kültür mirasını ayırmak için "Sünnî İslâm"-"Şîî İslâm" derlerse de İslâm kültüründe böyle bir ayrımın "***Sünnî Akıl***"– "***Şîî Akıl***" şeklinde yapılması gerçeğe daha yakın olacaktır. Çünkü mesele akidevî boyuttan çok epistemolojik sistemle ilişkilidir. Ortada aynı akideyi benimseyen iki farklı epistemolojik sistem vardır. Bunu ilerleyen bölümlerde açıklayacağız:

–Metnin ve diğer Sünnî metinlerin zikretmedikleri temel boyutlardan biri de *Kelâm ilmi* ve *öncekilerin ilimleri* (=ulûmu'l-evâil)dir. Çünkü, bunlar, söz konusu metinlerin sahiplerine göre "*ilim*" (*rivayet*) niteliği taşımamaktadırlar. Tarihsel olarak kanıtlanmış gerçeklerden biri de daha sonraları "Kelâm İlmi" (=İlmü'l-Kelâm) olarak adlandırılacak olan meselelerin tedvîni, Zehebî'nin belirlediği tarihten hayli önce bir dönemde başlamıştı. Buna örnek olarak fırkaların tarihini yazan tarihçilerin kaydettikleri şu eseri zikredebiliriz: H. 131 yılında vefat eden Vâsıl b. Atâ'nın *Tabakât* kitabı. İslâm fırkalarının tarihiyle uğraşan birçok alimin, Vasıl'ın bu eserine muttali olduklarını söylemeleri onun fiilî olarak mevcud oluşunun en açık delilidir.[8] Öte yandan ilim tarihçilerinin üzerinde ittifak ettikleri bir husus da öncekilerin ilimlerinin (*ulûmü'l-evâil*) tercüme edilmesidir. Bu ilimlere ait kitapların tercümesi Halid b. Yez'id b. Muâviye b. Ebi Süfyan (Ö. H. 85) döneminde başlamıştır. Hilafet hakkını kaybetmiş olan bu Emevî prensi, İskenderiyye şehrinde yaşayan Yunanlılar'dan bir topluluğu çağırmıştır. Bir rivayete göre kendisi oraya gitmiş ve bazı Yunanca ve Kıptîce eserleri Arapça'ya çevirmelerini istemiştir. Tercümesini istediği kitaplar, özellikle değersiz metallerin altın ve gümüşe çevrilmesini konu alan kimya ile ilgili kitaplardı. Kendisini Cafer-i Sâdık'ın öğrencisi olarak takdim eden Câbir b. Hayyân'ın kimya ilmiyle ilgili bilgilerinin, Halid b. Yezid'in çalışmalarının bir uzantısı olması muhtemeldir. Kaynaklar, tıb ilmiyle ilgili kitapların örneğin Calinus'un kitaplarının bu prens tarafından tercüme ettirildiğini söyler. Bu bağlamda yine kaynaklar Ömer b. Abdülaziz'in

Mervan b. Hakem döneminde Süryanîce'den Arapça'ya tercüme edilen bir tıb kitabını çoğalttırdığını kaydederler.[9]

–Burada işaret etmemiz gereken bir husus da *Tedvîn'de Arapça dilinin kullanılması* yani hükümetin defter ve sicillerinin Arapça yazılarak idare dilinin Arapçalaştırılmasıdır. Çünkü İslâm Devleti'nin ilk yıllarında idare işlerini Rum ve Fars asıllı "yabancı uzmanlar" yürütüyorlardı. İdare dili –özellikle de belgelerde kullanılan dil–, Irak'ta Farsça, Şam ve Mısır'da Yunanca idi. İdarenin Arapçalaştırılması Abdülmelik b. Mervan döneminde (H. 65-86) başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Halid b. Yezid'in kimya, tıb ve astronomiyle ilgili kitapları tercüme ettirdiği dönemdir. Divanların Arapçalaştırılması sadece idarî sahayı etkilemekle kalmayan önemli bir tarih olayıydı. Bu girişim, aslen şiir ve hitabet dili olan ve kısa cümlelerden oluşan Arapça'yı zenginleştirmiş ve onu ilmî bir medeniyet diline dönüştürmüştür. İdarenin Arapçalaştırılması, sadece sicillerin ve yazışmaların Arapçalaşmasıyla kalmamış divan katiplerinin de Araplaşmasını sağlamıştır. Divan katipleri olan Yunan, Fars ve diğer milletlerden kişiler makam ve sosyal statülerini koruyabilmek için Arapça öğrenmek zorunda kalmışlardır. Bu kimseler hiç kuşkusuz çocuklarına da devletin resmî dilini öğretmişlerdi. Bu da Arap dilinin derlenmesi ve kurallara bağlanmasını sağlayan gizli faktörlerden birisini oluşturmuştu. Sonuç olarak Arap dili ve ardından İslâmî-Arap kültür mirası idarenin Arapçalaştırılmasından iki alanda istifade etmişti: a. Teknik kavramlar, terimler ve terkiblerin oluşması; b. Kadroların teşekkül etmesi. Hiç kuşkusuz bu iki alanın da Arapça'nın Tedvîn Asrı'na hazırlanmasında büyük katkıları olmuştur. Abbasî halifelerinin Bağdat'ta kurdukları ***Beytü'l-Hikme*** ile zirveye ulaşan Tedvîn faaliyetinin arkaplanı böyle hazırlanmıştı.

–Zehebî'nin metninde göz ardı ettiği ama kapsamlı kültürel yapılanma operasyonun da önemli yeri olan bir başka boyut da *siyasî konularda yapılan tedvîndir*. H. 142 yılında vefat eden Abdullah b. Mukaffa' Farsça siyasî edebiyatı tercüme ederek Arapçalaştırmış yani onu İslâm Devleti'ne ve devlet adamlarına yönelik Arapça bir mesa-

ja dönüştürmüştür. Bunu yapmakla siyasî muhalefete ve savunduğu davalara da hizmet etmiştir. Çağdaşlarının müslümanlığının samimiyeti konusunda kuşku duydukları İbnü'l-Mukaffa'nın özellikle siyasî edebiyatı Arapçalaştırmasının bir tesadüf eseri olmadığına dikkat çekmemiz gerekir. Onun sosyal ve siyasal içerikli hikmetler ve atasözleriyle dolu *el-Edebü'l-kebîr* adlı eserine ilaveten bir de siyasî ve anayasal bir deklarasyon niteliği taşıyan *Risâletu's-sahâbe* adlı bir eseri vardır. İbnü'l-Mukaffa' bu eserinde İslâm Devleti'nin laik temeller üzerinde örgütlenmesini savunmaktadır. En çok bilinen *Kelile ve Dimne* adlı eseri ise Hind-Pers kökenli olmasına rağmen Arapça'ya tercüme edilişinin su götürmez siyasî hedefleri vardır. İbnü'l-Mukaffa' bu esere yaptığı "Berzeveyh Babı" ekinde dinlerin farklılığını ve mücadelelerini anlatarak sadece *akla* dayanılması gerektiğini istemiştir. İbnu'l-Mukaffa'nın yazılarında en fazla dikkat çeken husus, *laik karakter taşımalarıdır.*[10] O, kitaplarında Kur'an, Hadis veya İslâm kültür mirasına ait hiçbir unsurdan delil göstermemiş, üstüne üstlük "İslâm öncesi kültürüne" yaslanmayı açıkça teşvik etmiştir. Burada şöyle bir soruyu sormak gerekli olmaktadır: *İbnü'l-Mukaffa'nın bu yaptığı, Arap-Fars karışımından oluşan yeni toplumda yani Abbasî Devleti'nin toplumunda kültürü, İslâmî olmayan bir kültür mirasına dayandırmaya yönelik genel bir stratejinin bir parçası olabilir mi? Buna karşı Zehebî'nin anlattığı "ilmin tedvîn ve tebvîbi" faaliyetleri de İbnü'l-Mukaffa' ve benzeri laiklerin oluşturdukları tehlikeye karşılık bir tepki olarak gündeme gelmiş olamazlar mı?*

İleriki bölümlerde tekrar soracağımız bu soruya nasıl cevap verilirse verilsin, insan tedvin girişimlerinin bütün şekillerinin arkaplanında ideolojik ve sosyo-politik bir çatışmanın yattığını varsaymaktadır. Çünkü tedvîn faaliyetinin belli başlı nitelikleri olan hızlılık, kapsamlılık, geçmiş ve gelecek bazında rekabete sahne olma gibi gerçekler bu işlemin kendiliğinden gerçekleşmesinin imkansız olduğunu dayatmaktadır. Ama burada bizi ilgilendiren söz konusu mücadelenin bizatihi kendisi değil aksine *aktif tarihsel fonksiyonunu yerine getirdikten sonra ondan geriye kalanlardır.* Bundan geriye kalanlar gerçekten

de o gizli unsurlardır ki İslâmî-Arap kültürüne dolayısıyla Arap Aklı'na, kendi karakterlerini enjekte ederek günümüze dek bu kültür üzerindeki etkilerini sürdürmüşlerdir. Mücadele eden gruplardan hepsinin kendine göre belirledikleri *sıhhat şartları* işte bu gizli unsurların tâ kendisidirler. Grupların faaliyetlerini yönlendiren ve görüşlerini oluşturan da bu *şartlar*'dır. Şu halde bize düşen ilgimizi siyasî-ideolojik mücadele üzerinde değil epistemolojik mücadele yani "sıhhat şartları" arasında yaşanan mücadele üzerinde yoğunlaştırmaktır. Diğer bir ifadeyle, Arap Aklı'nın epistemolojik ve ideolojik dinamikleriyle olan ilişkileri çerçevesinde Arap kültürü içindeki epistemolojik sistemlerin çatışması üzerinde yoğunlaşmamız gerekmektedir.

IV

Bu faslı noktalarken geçen üç faslı kısaca özetlemek istiyoruz:

Tenkidçi bir analize tâbi tutacağımız *Arap Aklı* boş bir söz, metafiziksel bir kavram, övgü veya yergiyi hedefleyen ideolojik bir slogan değildir. Aksine onunla kasdettiğimiz; şu veya bu derece güçlü bir şekilde Arap insanının eşyaya bakışını, bilgiye ulaşmak, onu üretmek ve yeniden üretmek için eşya ile girdiği ilişki tarzını belirleyen kavramlar ve zihinsel aktiviteler toplamıdır.

Arap insanı dediğimizde bizim anladığımız; aklı Arap kültürü içinde açılmış, gelişmiş ve şekillenmiş olan ve tek olmasa da temel referans çerçevesini bu kültürün oluşturduğu somut birey insandır.

Arap Kültürü, Arap Aklı'nın referans çerçevesi olması itibariyle bizim tarafımızdan doğuşundan günümüze dek tek zamanlı olarak kabul edilen bir kültürdür. Bu zaman, Arap bireyin asırlar önce yaşamış dedelerinin de aynen yaşamış oldukları durağan bir zamandır. O, bu zamanı bir yabancılık veya geçmişle sürülmüş olmak hissine kapılmaksızın yaşar. Hatta çoğu zaman ancak geçmişte kaybolduğu ve kendini tamamen ona verdiği zaman huzur ve istikrar duygusunu hissedebilir.

Bu anlamıyla Arap Kültürü'nün ve tabiî ki Arap Aklı'nın, "Tedvîn Asrı" olarak bilinen bir dönemde temelleri atılmış, sınırları ve

eğilimleri belirlenmiştir. Bu dönemde Arap bilincinde cahiliyye ve İslâm'ın ilk yıllarıyla ilgili tablolar oluşmuştur. Yine aynı dönemde şu veya bu ihtiyaçlardan dolayı Arapça'ya dolayısıyla Arap bilincine "yabancı" kültürlerin çeşitli tabloları da aktarılmıştır.

Tedvin Asrı'nda gerek Arapların gerekse diğer milletlerin mâzileriyle ilgili olarak Arap bilincinde elden geçirilen bu tablolar vasıtasıyla Arap zihninde düşünme metodları ve yolları belirginleşmeye başlamıştır. Bu düşünce metodları o çağın kavrama ve anlayışlarıyla irtibatı ve etkileşimi neticesinde *Arap Aklı* diye tanımladığımız olguyu teşekkül ettirmişlerdir. Şu halde Arap Aklı'nın referans çerçevesi ne Cahiliyye dönemi ne de İslâm'ın ilk yılları olmayıp Tedvîn Asrı'dır. Bunun en açık delili, Tedvîn Asrı'ndan önce olup bitenlerin bu asırda yeniden yapılandıklarını bilmemizdir. Bu asırdan sonraki dönemlerde gelenler de ancak onunla bağlantı kurularak anlaşılabilmektedir. Başka bir ifadeyle söylememiz gerekirse; Tedvîn Asrı, İslâmî-Arap kültürü içinde yaşanmış İslâmî-Arap "geçmiş"inde olduğu gibi kendinden sonraki her "bugün"de de etkin varlığını korumuştur. O, bütün çatışmaları, ideolojik çelişkileri ve sahip olduğu verileriyle Arap kültür tarihinin her döneminde mevcuttur. Bizi birinci derecede ilgilendiren kavramları, görüşleri ve epistemolojik dinamiklerinin bütünüyle de bu tarihte varolmuştur. Değişik bir ifadeyle, Tedvîn Asrı'nın şahit olduğu veri, çatışma ve çelişkiler onun tarihsel kimliğini oluşturmuş olmakla beraber aynı zamanda *Arap kültürü içindeki ideolojik ve epistemolojik sistem çeşitliliğinden, kategorilerin fazlalığı ve bunların Arap Aklı içinde çatışmasından birinci derecede sorumludurlar.*

Son olarak şunu açıklamak isteriz ki bu ilk belirlemelerde ele aldığımız bazı meselelerde derinlemesine girmeyişimiz, bu belirlemelerin "ilk/öncelikli" karakterinin müsaade ettiği bir husustu. Bununla beraber geçen üç fasılda anlatılanların bu noktayı, sırf araştırma araçları olarak değil aynı zamanda yeni bir bakış ve yeni ufukların müjdecisi olarak takdim ettiği inancındayız. Bu nedenle de söz konusu belirlemeler; araştırmamız esnasında onu zenginleştirmeye ve sağlam-

laştırmaya devam edeceklerdir. Tabiî kavram ve terimleri belirleme ve tanımlama işlemi kitabımızın sonuna kadar sürecektir.

Arap Aklı; Tedvîn Asrı'nda oluştuğu şekliyle Arap kültüründe istikrar bulan zihinsel yapının adıdır. Kitabımızın birinci bölümünden çıkarabildiğimiz soyut özet budur. Şimdi bu soyut özeti delillerle besleyerek tarihsel bir gerçeğe daha da ötesi bilimsel bir gerçeğe dönüştürmemiz gerekmektedir. Bu da "somut vakıanın somut analiziyle" olacaktır. Bu analizi iki aşamada gerçekleştirmeyi düşünüyoruz: a) Arap Aklı'nın oluşumunun araştırılması; b) Arap Kültürü'nde bilginin temellerinin yapısal analizi, yani bizzat Arap Aklı'nın yapısal analizi; Bu birinci kitabda ilk aşama ele alınacak, ikinci aşama ise ikinci ciltte ele alınacaktır.

NOTLAR

1. Mustafa Abdürrâzık, *Temhid li-târihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 115, Lecnetu't-te'lîfi ve't-tercemeti ve'n-neşr, Kahire 1959.
2. Celâluddin Suyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, s. 416, tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Dâru'n-Nehda, Kahire 1976.
3. Mısır ve Horasan'ı da ekleyebiliriz. Bağdat'a gelince o dönemde bu şehir yoktu. Çünkü tarihsel bilgilere göre Abbasî halifesi Mansur bu şehrin inşasına H. 145 yılında başlamıştır.
4. Dr. Aişe Abdurrahman bunu şu makalesinde zikretmiştir: el-Menhecü'n-naklî 'ınde 'ulemâ'i'l-müslimin, *el-Bâhis* dergisi, s. 8, sayı: 3, Yıl: 1974. (Bu dergi Fas Evkâf Bakanlığı tarafından yayınlanmaktadır.) İbnu's-Salâh da bu ilkeyi şu ifadesiyle dile getirmiştir: "Bir hadis için *sahih hadis* dediklerinde bu, o hadisin anılan şartlarla birlikte muttasıl bir sened zincirine sahip olduğu anlamına gelir. Ama bu o hadisin aynı konuda kat'î olması anlamına gelmez. Çünkü bir kişi tarafından münferiden rivayet edilen bir hadis, ümmetin icma ile kabule layık gördüğü bir hadis değildir. Aynı şekilde *gayr-i sahih hadis* dediklerinde bu da kat'î olarak sahih olmadığı, yalan olduğu anlamına gelmez. Bu hadis o konuda doğru da olabilir. Ama gayr-i sahih denmesinin sebebi onun zikredilen şartlarda bir isnada sahip olmamasıdır." Bkz. Hâfız el-İrâkî, *et-Takvîdu ve'l-îyzâhu fi Mukkadimet-i İbni's-Salâh*, tahkîk: Abdurrahman Muhammed Osmân, s. 21, Beyrut 1969.
5. Bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb; *Usûlü'l-hadis, 'ulûmuhû ve mustalahuhû*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1975; Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. II, s. 106, Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1961.
6. Accâc el-Hatîb bunu zikreder. Bkz. a.g.e., s. 212.

7. Bu meseleyi gelecek fasılda açıklayacağız.
8. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 251, Flügel basımı.
9. Corci Zeydan, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî*, c. III, s. 153, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1958.
10. Burada hatırlatmamız gerekir ki İbnü'l-Mukaffa'nın "laikliği" rasyonalist bakış açısından doğmamıştır, bilakis Mani dininin irfânî (gnostik) yorumundan doğmuştur.

II. BÖLÜM

Arap Kültüründe Epistemolojik ve İdeolojik "Arap Aklı"nın Oluşumu

4. Bedevî: Arap Evreninin Kurucusu

1

Arap Aklı'nın dinamiklerinin incelenmesinde önceliğin Arapça'ya verilmesini haklı kılan birçok gerekçe vardır. Arap, dilini kutsama derecesinde sever. Dilin kendi üzerindeki otoritesini sadece dilin gücünün değil aynı zamanda kendi gücünün de bir ifadesi olarak görür. Çünkü sadece bir Arap, dilinin yüksek potansiyelini kullanarak ona özgü üstün edebî anlatım seviyesine yükselebilir. Arap dışındakiler '*Acem*'dirler. "Acem, açık ve fasih konuşamayan" demektir. Örneğin hayvanlar için acem (=dilsiz) canlılar, denir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Arap, Arapçayla ne kadar iyi diyalog kurabiliyor ve onu ne kadar iyi kullanabiliyorsa, insanî olan şeylere de o kadar sahip olabilir. *Arap, "fasâhat sahibi bir canlıdır"*. Onun mahiyeti sadece "akıl" ile değil aynı zamanda fasâhatiyle belirlenir.

Arap Aklı'nın dinamikleriyle ilgili araştırmada önceliğin Arapça'ya verilmesi bir de şu açıdan haklı görülebilir: Kendinden önceki medeniyetlerin de vârisi olan İslâm medeniyetine Arapların en büyük katkıları, *dil ve din* olmuştur. İslâm Dinî birçok açıdan Arap karakteri taşımaya devam etmiştir. Çünkü her şeyden önce Kur'an "apaçık Arapça bir Kitab'dır." Ona hiç dokunmadan başka bir dile

aktarmak imkansızdır. Dolayısıyla '*Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır.*'[1] Usul-ü Fıkıh alimlerinin ifadesi böyledir. İslâm'da bu Usûl ilkesinin boyutlarını daha iyi kavrayabilmek için Arapça'nın İslâmî araştırma ve incelemelerde oynadığı rolün önemine bakmamız gerekir. Kelâmî veya fıkhî içerikli olsun mezhebî ihtilafların birçoğu dil kaynaklıdır. Arapça, gerek lafız gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilaflara neden olmuştur. Sosyal, ekonomik veya mezhebî kökenleri olan siyasî ihtilaflarda da Arapça olan dinî naslara başvurulmuştur. Çünkü Arapça, yapısal bir özelliği olarak, dayanak veya örtü olarak kullanılmaya çok uygun bir dildir.

Arap Aklı'nın incelenmesinde önceliğin Arap diline verilmesinin bir diğer gerekçe de bizâtihi Arapça'nın Arap Aklı'nın oluşumsal verilerinden biri olmasıdır. Şöyle ki tarihî gerçekler *Arap Aklı'nın yürüttüğü ilk düzenli ve ilmî çalışmanın Arapça'nın derlenmesi ve kurallarının konması olduğunu* kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadırlar. Böylesi bir durumda, lugat ve nahiv ilimlerini teşekkül ettiren ilk ilmî çalışmanın daha sonraki ilmî çalışmalar için model alınması kadar tabiî bir şey olmayacaktır. Şu halde –daha sonra da açıklayacağımız gibi– lugatçıların ve nahivcilerin izledikleri metodoloji, kullandıkları kavramlar ve dayandıkları zihinsel mekanizmanın İslâmî ilimlerin müessisleri için de yaslanılacak bir "esas" teşkil etmesi beklenmelidir. Bunlar onlarla aynı yolu izlemeseler de en azından onların gerçekleştirdiklerinden kendileri için yol ve yöntemler çıkarsayacaklardır. Bu da tabiatıyla daha sonraki bir dönemde karşılıklı etkileşimi ortadan kaldırmayacak ve dinî ilimler, dil ilimleri için model ve örnek oluşturmaya başlayacaktır.

Bütün bunlara modern araştırmalar da vurgulanan bir gerçeği daha ilave edebiliriz. Buna göre –hangisi olursa olsun– dil, *insanın evrene bakışını,* onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemekte, en azından bunun için önemli katkıda bulunmaktadır. Arapça en azından 14 asırdır sözcükleri, terkipleri ve grameriyle olduğu gibi kalabilmiş yaşayan tek dünya dilidir. Bunu nazarı itibara aldığımız-

da bu dilin Arap Aklı ve onun eşyaya bakışı üzerindeki etkisinin boyutunu daha iyi kavramamız mümkün olacaktır. Bu bakış, bizatihi Tedvîn Asrı'ndan beri Arap dilini *sürükleyen* bakıştan az veya çok etkilenmek zorundadır.

Arapçaya ister "sihir ve beyan" dili olması itibariyle, ister bir bütün olarak Arap Kültürü'nde oynadığı rol itibariyle, ister bu kültürdeki bilimsel düşünce esaslarını ve araçlarını doğrudan veya dolaylı olarak belirleyen bir unsur olarak, ister Arapça konuşanların evrene ve insana bakışlarını etkilemesi itibariyle bakalım, kısaca hangi itibarla bakarsak bakalım kendimizi "temel bir belirleyici", belki de nihaî bir belirleyici karşısında buluruz. Arapça, yapı ve etkinlik olarak Arap Aklı'nın en temel belirleyicilerinden biridir. Şimdi Arap Aklı'nın Arapça dili vasıtasıyla nasıl belirlendiğine göz atalım. Bu bağlamda öncelikle bazı genel teorik verileri ortaya koyarak konumuza giden yol için hazırlık yapmamız gerekmektedir.

II

Ünlü Alman düşünür Herder (1744-1803), modern çağda dil-düşünce ilişkisini saptamak ve keyfiyetini belirlemek için önemli bilimsel katkıda bulunan düşünürlerin önde gelenlerinden hatta dilin insanın evrene bakışının teşekkülünde ana rol oynaması teorişinin ilk öncüsü olarak kabul edilebilir. Ama şunu ifade edelim ki biz Herder'in ideolojik (milliyetçi) kaygılarını paylaşmamaktayız. Biz, *dilin sırf düşünme aracı olmayıp düşüncenin onun içerisinde şekillendiği kalıp olduğu* görüşünde ona aynen katılıyoruz. Kanaatimizce hiç kimse küçük çocuğun düşünmeyi içinde yaşadığı toplumun dilinin kendisine sunduğu kelimeler vasıtasıyla öğrendiği gerçeğine karşı çıkmayacaktır. Durum böyle olunca çocuğun düşünce dünyası da ana-dilinin kendisine sunduğu imkanlarla sınırlı olacaktır.

Herder işte bu noktadan hareketle dilin özelliklerini onunla konuşan milletin özellikleriyle irtibatlandırmıştır. Sonuçta da şu görüşe varmıştır: Her millet, düşündüğü gibi konuşur, konuştuğu gibi düşünür. Sadece bu kadar da değil, her millet kendi dilinde doğrularıyla

yanlışlarıyla yaşadıkları tecrübeleri depolar ve bunları sonraki kuşaklara dil vasıtasıyla aktarır. Böylelikle geçmişte yaşanan hatalar, en azından bunların belli bir bölümü yeni kuşakların evrene bakışlarını belirlemelerinde yardımcı olur, doğruyu, iyiyi ve güzel olanı görmelerini sağlar. Herder bu şekilde şu ilkeyi koymuştur: "İnsan bilgisinin sahipleri olan gerçek, estetik ve fazilet en az millî dil kadar millî ilahlar haline gelmişlerdir." Bunun anlamı şudur: İnsanoğlunun genelde soyut ideal değerler olarak gördüğü ve zaman mekan kayıtlarına bağlı olmadıklarına inandığı değerler dahi Herder'e göre dil vasıtasıyla millî bir karakteristiğe bürünmektedirler. Bizim, gerçeği kavrayışımız, estetiği hissedişimiz ve fazilete sarılışımız ancak kendi dilimizin bize gösterdiği anlayış, hissediş ve sarılma şekliyle gerçekleşebilir. Şu halde dil, ne sırf bir araç ne de sırf bir içeriktir. Aksine o bir tür, bilginin ona göre şekillendiği bir "kalıp"tır. (Tıpkı terzinin elbise dikerken kullandığı kalıplar gibi.) Öyleyse dil: "Her türlü insanî bilginin sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgudur."[2]

XIII. yüzyılda Almanya'nın durumunu şöyle bir aklımıza getirdiğimizde Herder'in bu tesbitlerinin ardında milliyetçi faktörlerin yattığını anlamak hiç de zor olmayacaktır. Ama modern dünyada yapılan ve toplumun diliyle onun evrene bakışı arasındaki ilişkiyi konu alan araştırma ve incelemeler de Herder'in tesbitlerini yalanlamamaktadır. Hatta dil bilim (=Linguistic) ve etnolojiyle ilgili birçok araştırma onun bu tesbitlerini teyid etmektedir. Linguistik ve etnoloji dallarında uzman bir araştırmacı olan Edward Sapir konuyla ilgili şunları söyler: "Herhangi bir insan topluluğunun dili, o topluluğun kendisiyle düşündüğü ve konuştuğu dildir. O topluluğun deneyimlerini düzenleyen de o dildir. O topluluk sosyal dünyasını ve vakıasını da o dille oluşturur. Daha hassas bir ifadeyle söylemek gerekirse: her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru vardır."[3] Adam Schaff da XVIII. yüzyıldan günümüze dek yapılan dil bilim araştırmalarında dil-düşünce ilişkisi konusuyla ilgili oluşan eğilimleri özetleyerek şöyle demiştir: "Herder ve Wilhelm von Humbold'la birlikte dil bilim araştırmaları sürekli şu tezi dikkate almaya başlamışlardır: 'Herhangi

bir dil sistemi (yani sadece kelimelerle değil aynı zamanda gramer ve cümle kuruluşlarıyla), onun sahiplerinin evrene bakış tarzlarını etkilemekte, evreni değerlendirme keyfiyetleri üzerinde etkin olmakta dolayısıyla düşünce biçimlerinin oluşumunda aktif rol oynamaktadır. Bizler konuştuğumuz gibi düşünürüz... Bu da şu anlama gelmektedir ki, konuşma gücümüzü belirleyen dil olduğu gibi, düşünme gücümüzü belirleyen de odur.'"[4]

Dil ve etnoloji dallarında uzman olan bilim adamları yukarıdaki görüşleri desteklemek ve sıhhatli oluşlarını "delillendirmek" için sayısız örnekler göstermişlerdir. Bunlar örneklerini genellikle *ilkel* (bidâî=primitive) halklardan vermişlerdir. Örneğin Eskimolar'da karla ilgili, türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar çok sözcük vardır ki insanı şaşırtmaktadır. Eskimolar, karla ilgili bu kadar fazla sözcükle kar olgusu hakkında sıcak bölgelerde yaşayan topluluklardan çok daha fazla bilgili olduklarını göstermektedir. Bir başka örnekte cahiliyye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanlar sıcakla (şiddeti, türleri, zaman ve mekân olarak değişimi..) ilgili oldukça zengin bir kelime haznesine sahiptirler. Ama Arap insanının karla ilgili –bildiğimiz kadarıyla– tek kelimesi yine kardır. Dolayısıyla onun kar dünyasıyla/olgusuyla ilgili bilgisi bu kelimeyle sınırlı kalmaktadır. Bunun mukabilinde Eskimolar'ın da sıcakla ilgili en fazla bir iki kelimeye sahip olduklarını zannediyoruz. Sonuç olarak Eskimo dilinin sunacağı sıcaklık dünyası gerçekten de Arapçanın aynı dünya ile ilgili sunduğu dünyaya nazaran çok yoksul olacaktır. Aynı şekilde Arapça'nın Arapça konuşanlara kar dünyasıyla ilgili sunacağı bilgiler, Eskimo'nunkine oranla çok kısıtlı kalacaktır. Sonuç itibarıyla Arapça ile Eskimo dili arasında kar ve sıcakla ilgili bir sözlüğün yapılması tamamen imkansız gibi görünmektedir. Çünkü bu iki olgu (kar-sıcaklık), iki dil arasında birbirlerini dengeleyememektedirler. Evet mesele sonuç itibarıyla tabiat şartlarının farklılaşmasına râcidir. Çöl bölgeleriyle buzul bölgelerinde tabiat şartları elbette çok farklı olacak ve bu da dillere yansıyacaktır. Ama şu da doğrudur ki bugün Arapça konuşanlar da ister sıcak bölgelerde ister

mutedil iklimlerde yaşasınlar karla ilgili kelimeleri bakımından yine yoksuldurlar. Kar gibi örneğin balıklarla ilgili olarak da Arapça Avrupa dillerine göre yoksul durumdadır. O halde dil, sadece tabiat şartlarını yansıtmakla kalmamakta aynı zamanda *bu yansımayı bünyesinde taşıyarak farklı zaman ve mekanlara taşımaktadır.* Bu yapısıyla da sahiplerinin eşyaya bakışlarını belirlemede temel, hatta nihaî bir faktör olarak rol oynamaktadır. Bu, gelişmiş diller için dahi geçerli bir husustur. Çünkü dillerin gelişmesi hayli yavaş bir hızla gerçekleşir. Bu konuda Arapça'nın kendine has bir özelliği vardır. Şimdi bu özelliği, neden ve dinamiklerini açıklamaya çalışacağız.

III

Yukarıdaki mülahazalar ışığı altında elimizdeki Arapça sözlüklere (modern/klasik) göz atalım. Modern sözlüklerle klasik sözlükler arasında bir fark var mıdır? –Az sonra açıklayacağımız üzere– her iki tip sözlüğün malzemesi de Tedvîn Asrı'nda Bedevîlerin ağızlarından derlenmiştir. Bedevîler o asra kadar toplumdan kopuk olarak yaşamış, şehir halkıyla karışarak dillerindeki duruluğu bulandırmamışlardır. Arap Dili'nin en büyük ve en zengin sözlüğü olan *Lisânü'l-Arab* yazıldığı dönemde ortaya çıkan tabiat varlıkları, sanayi dalları ve ürünlerinin isimlerine, yeni teorik terimlere yer vermemiştir. Bilindiği üzere bu dev eser H. VII. ve VIII. asırda İslâm tarihinin başlıca medeniyet merkezlerinden biri olan Kahire'de telif edilmiştir. Yaklaşık 80 bin kök kelimeyi açıklayan bu eserde yer alan sözcük dağarcığı, Tedvîn Asrı'nın kahramanı olan "bedevî"nin yaşam dairesinin dışına taşmamıştır. Bu kadar zengin bir kelime hazinesi, İbn Haldun'un tabiriyle "bedevîliğin çetin şartları"nı yaşayan o insanların hayatından aynen toplanmıştır. Tedvîn Asrı'ndan *Lisanü'l-Arab*'ın yazarı olan İbn Manzûr'un devrine kadar Arapça'ya yeni kelime, tabir, felsefî ve ilmî kavram girmiştir. Ama "resmî" ve "fasih" Arapça, Halil ve öğrencileri tarafından derlenip kurallara dayandırılan kâmusların dili olarak kalmaya devam etmiştir. Bunun öncesinde ve sonrasında meydana gelecek gelişmeler, "bedevîlerin" diline sokuşturma olacakları için sözlük yazı-

mında bunların terk edilmesi ve göz ardı edilmesi gerekmektedir. İşte bu ilkenin de etkisiyle çağdaş sözlüklerimiz dahi, klasik sözlüklerin –bazen çirkin– özetleri olmaktan öte gidememişlerdir. Çünkü sözlüğün "Arapça" olabilmesi için sadece "Araplar"ın dilini içermesi gerekli görülmüştür. Hem de sadece Tedvîn Asrı'nın Arap kimliklerinin bozulmamışlığını teyid ettiği o "bedevî" Arapların dilini.

Arap dili, olgunlaşma sürecinden sonra donmuştur. Ama sosyal hayat ne donmakta ne de mumyalanmaktadır. Sosyal hayatın fasih Arapça'dan intikamı, halk Arapçası lehçelerini dayatması şeklinde olmuştur. Bu lehçeler halihazırda fasih Arapça'dan "çok zengin" durumdadırlar. Aslında bizatihi Tedvîn Asrı'nda da aynı durum geçerliydi. İşte Arap insanının günümüze dek sancısını çektiği korkunç parçalanma ve tehlikeli yabancılaşma burada yatmaktadır: Arap içsel dinamikleri açısından yazma ve düşünmenin en üst seviyelere çıkabileceği bir dile sahip olmasına rağmen, modern çağın getirdiği olguları ifade etmede dilinin en ufak bir yardımını görmemektedir. Günümüz Arap düşünürleri, atalarımızın kendi meselelerini veya kendilerine aktarılan meseleleri düşünmede kullandıkları kavram ve istılahlara sahiptirler. Ama aynı düşünürler, çağımızdaki özellikle teknoloji ve endüstriyel bilimlerle ilgili olguları ifade etmede sözcük sıkıntısı çekmektedirler. Öyle ki *eğer yaşadığımız çağda sadece sözlüklerimizde var olan sözcükleri konuşmamız istenirse evlerimizde, cadde ve okullarımızda zamanın büyük bölümünü susarak geçirmemiz gerekecektir.* Sonuçta çağımızın temelini oluşturan maddî ve düşünsel birçok uygarlık unsurunu hayatımızdan uzaklaştırmamız gerekecektir.

Ama bu, sorunun sadece bir boyutunu oluşturmaktadır. Zorunlu olarak halk lehçesini (âmmiyye) kullanan Arap düşünür, modern uygarlığın çeşitli ürünlerini "kırarak" Arapçalaştıran bu lehçeye dayanarak düşünme işlemine girişememektedir. Çünkü Âmmîce, çağdaş "teknoloji" dili bakımından zengin olmasına rağmen, düşünme işlemi için gerekli araç ve dinamiklere sahip olmayan bir dil yapısıdır. O, bir kültür ve düşünce dili değildir. Bu yüzden de dıştan görünen zenginliğine rağmen aşırı derecede yoksul bir dildir. Sonuçta *Arap düşünü-*

rü –ister öğrenci ister öğretim görevlisi olsun– ikisi de eksik olan iki ayrı dünyada yaşamak zorunda kalmaktadır: a) Âmmîce dilin dünyası; b) Fasih dilin dünyası. Nüfus bakımından çoğunluğu oluşturan okur-yazarlığı olmayan Araplar ise, isimlerini kendilerinin koymadığı eşyalarla ilişkisinde Âmmîce'ye mahkum edilmiş durumdadırlar. Onlara isim vermek isteseler de yabancı isimleri biraz "kırarak" dillerine benzetmekten başka bir şey yapamamaktadırlar. Ama bu durum onların akılları ve düşünsel yapıları üzerinde derin etkiler bırakmaktadır. *Bir veya birden fazla yabancı dil bilen Arap ise üç veya daha fazla dünyayı yaşamaktadır: Onun dünya ile ilgili üç farklı tasavvuru vardır. O, yabancı dille düşünmekte, fasih Arapça'yla yazmakta, evde sokakta hatta üniversitede Âmmîce'yle konuşmaktadır.*

Şimdi dildeki iki boyutluluk ve çokluğu bir kenara koyup –resmî ana dilimiz– olan fasih Arapça'nın dünyaya bakışımızı nasıl etkilediğine bakalım. Bu bağlamda ilgimizi öncelikle dil materyaline, ardından sarf ve nahiv kalıplarına, son olarak da beyân üsluplarına yönlendireceğiz.

IV

Felsefe Yunanlılar'ın "mucizesi" ise, *Arapça ilimleri de hiç kuşkusuz müslüman Arapların "mucizesi"dir.* Tedvîn Asrı'nda, dili derleme ve kurallarını koyma, planında gösterilen büyük gayret ve çabalar, gerçekten de mucizevî bir olayı ifade ederler. Mucize, "hâriku'l-âde/alışılmışın ötesinden" başka bir şey midir? Onu konuşan kabilelerin arasında yaşamadıkça anlaşılması ve öğrenilmesi mümkün olmayan "fıtrat ve tabiat"a dayalı bir dili, ilim öğrenmede baş vurulan ilke, metod ve mukaddimelere bağlı kalma yoluyla öğrenilebilir bir dil haline getiren ve bu kadar kısa sürede tamamlanan böylesi bir değişimden daha güçlü ve köklü bir "hariku'l-âde/olağanüstü" bir şey olabilir mi? Evet, Arapça'nın tevdîni bilinen anlamda kaydetme ve yazıya dökme işinden çok farklı bir çalışmaydı. *Arapça, ilimdışı bir olgu olmaktan çıkarılmış ve bir ilme dönüştürülmüştü.* Dile ait sözcüklerin toplanması, dökümünün yapılması, türetilme yollarının belirlenmesi, cümle kuruluşla-

rıyla ilgili kuralların konması ve yazımdaki karışıklığı önleyecek işaretlerin icad edilmesi... bütün bunları yeni bir ilmin inşasından başka bir şeyle nitelememiz mümkün değildir. Hatta daha da ötesinde yeni bir dilin; *fasih* Arapça'nın inşasından başka bir şeyle niteleyemeyiz.

Dilin toplanması ve kurallarının üretilmesi işlemini çeşitli saiklerle bağlayabiliriz: Tedvîn Asrı'yla birlikte Arapça'yı bilmeyen Arap olmayan müslümanların yeni İslâm toplumunda sayıca çoğalmalarıyla birlikte dil hatalarının (=lahn) artması sebebiyle Kur'an dilinin dejenerasyon ve bozulmaya karşı korunması arzusu; Fars asıllı divan kâtiplerinin, idare dilinin Arapçalaştırılmasından sonra makam ve mevkilerini koruma hırsıyla Arapça'yı öğrenme ihtiyaçlarının doğması–Bu görüş çağdaş araştırmacılardan bir grup tarafından savunulmaktadır–.[5] Saikler ne olursa olsun sonuç birdir; Bu çalışmalar sayesinde *Arapça, ilmî olmayan* (yani ilmî yollarla öğrenilemeyen) *bir dil olmaktan çıkıp ilmî* (yani herhangi bir ilmî mevzunun boyun eğdiği kuralların aynısına boyun eğen) *bir dile dönüşmüştür.*

Arap dilinin dönüşümüyle ilgili bu dev çalışmayı böylesine kısa bir sürede tamamlayan insanların bunu gönüllü olarak hiç kimseden maddî bir beklentileri olmadan hatta kendi mallarından harcamada bulunarak uzun yıllar boyunca hiçbir çıkar ummadan onu finanse etmiş olmaları karşısında insan hayranlık ve takdirini gizleyememektedir. Bu şahsiyetler, kendilerinden sonraki kuşaklara kurallı, disiplinli öğrenilmeye, dolayısıyla *ilim ve kültürü kuşaktan kuşağa taşımaya uygun bir dil kazandırmışlardır.*

Takdir ve hayranlığa şayan bir diğer husus da Arap Dili'nin kompple gözden geçirilmesinde *izlenen metodlarında gösterilen titizliktir.* Arap Dili o dönemde yaşamış ve herbirinin kendisine göre lehçesi olan Arap kabilelerinden süzülerek çıkarılmıştır. Bugün Tedvîn Asrı tarafından sonsuzlaştırılan Arapça'nın mı yoksa söz konusu lehçelerin mi temel alındığı hususunda kesin bir şey söyleyemiyoruz. Arapça'nın kurallı bir dile dönüştürülmesinde izlenen metod öylesine titiz ve katı bir yapıya sahipti ki bizatihî dilin kendi iç yapısı üzerinde de olumsuz etkileri olmuştur. Bu metod dildeki fıtrîliği ve tabiîliği bir kenara itmiş-

tir. Söz konusu metodu katılığı nedeniyle dilin gelişme ve yeniliklere açık olmasını engellediği hususuyla tenkid edebilmemize rağmen, titizliği, adımlarındaki isabeti ve içsel mantığındaki sağlamlığından dolayı kendimizi dehşete kapılmaktan alıkoyamıyoruz.

Arapça'nın dönüşüm işlemini bütün olarak Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (H. 100-170) tamamlamış veya öğrencisi Nasr b. Seyyâr'ın oğlu el-Leys tamamlamıştır[6]. Halil, Arap alfabesinin tertibinde Hindistanlı Sanskritçe bilginlerinin izledikleri yolu (pırtlak harflerinden dudak harflerine doğru) ya onlardan almış veya kendisi geliştirmiştir; Her ne şekilde olursa olsun epistemoloji araştırmacılarını Halil'in dili derleme ve sözlüğünün (*Kitâbü'l-'ayn*) iskeletini oluşturmada izlediği yola çeken şey, dağınık vaziyetteki dile düzen kazandırmada kullandığı *metodik ilke*dir. Bu ilke başka bir kaynaktan aktarılma olsa bile ancak münzevî ve matematiksel düşünen bir akıl tarafından kullanılabilir. Bu akıl, aynı zamanda zengin bir müzik duyarlılığıyla kesinlikle çelişmeyen bir akıldı. Halil b. Ahmed'in kasideleri tahlil etmek ve beyitlere ayırmak suretiyle bulduğu Arûz ilmi de ondaki bu müzik duyarlılığının bir ürünüdür. Zaten matematiksel ferasetin müzik duyarlılığıyla çelişmesi mümkün değildi. Çünkü müzik o dönemde matematiğin bir parçasıydı.

Halil b. Ahmed zengin müziksel duyarlılığıyla Arap şiirine yöneldi ve ondan şiirin döküldüğü –görülmeyen– gizli kalıpları süzüp çıkardı. Ardından da matematiksel kafa yapısıyla teorik kalıplar tasarlamaya girişti. Bu kalıplar, dildeki asılları ortadan kaldırmayan kalıplardı. Sonra Arapça konuşmayı bunlara uyguladı. Halil, başlangıçta "gerçekten mümkün olma" hususuna dikkat etmeksizin "zihinsel mümkün oluş"tan hareket etmiştir. Daha sonra deneme ve uygulama aşamasında matematiksel ve teorik bilgiden somut gerçekler dünyasına geçiş yapmıştır.

Halil b. Ahmed Arap alfabesindeki harfleri; ikincil grupların kendisinden türediği bir *ana grup* olarak kabul etmiştir. 28 harften/elemandan oluşan bu ana gruptan türeyen ikincil gruplar iki ile beş elemana (harfe) sahip olan gruplardır. Halil b. Ahmed, çağdaş

ifadesiyle gruplar teorisini tesis eden metamatiksel çalışmaların büyük bölümünü bilinçli olarak tatbik etmiştir. Burada bir de Halil'in sözlüğünü hazırlamada esas aldığı ilkeyi açıklamak istiyoruz. Halil'in bu sözlüğü Arapça'da olduğu gibi dünya dilleri tarihinde de kendi türünde yazılmış ilk sözlüğü oluşturmaktadır. Halil, Arapça kelimelerin iki, üç, dört ya da beş harften oluştuğunu tesbit etmiştir. Bu sayıya eklenecek harfler, kelimenin ana yapısından olmadığı için kelimeyi ana yapısına döndürerek atılabilecek harflerdir. Halil, işte bu esasa dayanarak alfebedeki harfleri sırayla ikili, üçlü, dörtlü ve beşli terkiplere dönüştürmeye başlamıştır. Bu işlemle yapılabilecek bütün terkipleri sıralamıştır. (Örneğin *bed, deb, ebed, edeb, bede'e, bâde, dâbe, debâ* .... gibi). Mükerrer olanları toplamdan çıkardıktan sonra Arap harfleriyle oluşturulabilecek kelimelerin tamamının toplamı bazı tarihçilerin aktarılarına göre 12. 305. 412'yi bulmuştur. O, bu toplama ulaştıktan sonra bu lafız-grupları tek tek ele almış ve kullanılanları (*darebe* gibi) kaydederek, (*ceşesa*) gibi Arap dilinde kullanılmayan harf grupları bir kenara atmıştır. Her ne kadar Halil bu muazzam projesini tamamlayamamışsa da ondan sonra gelen dil bilimcilere de yapacak pek bir şey kalmamış ve proje tamamlanmıştır.

Bunlar, Halil ve ardından gelen dil bilimcilerin Arapça'nın toplanması ve lafızlarının tasnifinde izledikleri metodik ilkeyle ilgili özet bilgilerdi. Bu ilkeye salt mantık açısından baktığımızda kendimizi, gerçekten bilimsel bir çalışma, mantıksal, aklî, matematiksel ve seviyeli bir katılık karşısında buluruz. Önce övgüyle söz ettiğimiz bu çalışma, insan aklı kurallar çerçevesinde çalıştığı sürece övülmeye layık olarak kalacaktır. *Ancak mantık bir şey, yaşayan vakıa başka bir şeydir. Mantık, yaşayan vakıanın hizmetinde olmalı, aksi olmamalıdır.* Eğer mesele sürekli gelişen canlı bir vakıayla ilişkiliyse, *gelişme mantığına tam "özgürlük" verilmesi zorunludur.* Gelişme mantığı, matematiksel bir mantık değildir. Aksi halde sembolik mantık kalıplarının böylesine canlı bir vakıaya dayatılması, onda hayatın katledilmesine yol açacak ve o vakıanın sonu taşlaşma ve duraklama olacaktır.

Arap "mucizesi" gerçekten de iki yanı keskin bir kılıç gibiydi: Bir yanda tabiî ve fıtrî bir dil, bilimsel ve kurallı bir dile dönüştürülmüştür. Bunu yukarıda açıklamaya çalıştık. Öte yandan ise aynı dil kendisini gelişmeleri takipten, değişim ve yenilik olarak kabul edilmesi gerekenleri kabul etmekten "âciz" hale sokmuştur. Şimdi de olayın bu boyutunu açıklamaya çalışacağız.

Halil b. Ahmed'in koyduğu ilke ve izlediği yol, kendisinden sonraki dil bilimciler tarafından bazen aynen izlenmiş bazen de esin kaynağı olmuştur. Bu ilke ve yolun doğurduğu sonuçlara baktığımızda kendimizi *dağınık bir dilin toplanma ve içsel yapısının düzenlenerek gelişme ve yenilenme imkanlarınca dokunulmaması gibi bir eğilimin değil sert ve değişmez kalıplar içerisinde dilin yeniden şekillendirilmesi ve dilin kendi içine sıkıştırılmasını hedefleyen bir çalışmanın karşısında buluruz.* Dilin, insanın dünya ile ilgili tasavvurlarının teşekkülünde dolayısıyla onun aklî yapısı ve düşünsel çatısında ne gibi etkin bir role sahip olduğuna dair söylediklerimizi şöyle bir hatırlarsak, Halil ve ardıllarının izledikleri yolun Arap Aklı üzerinde ne derece olumsuz etkilerde bulunduğunu daha iyi anlarız. Halil b. Ahmed, zihinsel mümkünlükten hareket etmiş, alfabedeki harflerde salt matematiksel bir ilişki kurmuş ve terkib edilebilir lafızları belli bir sayıyla sınırlamıştır. Bu ilke, tabiî olarak dili, yaşayan vakıayla alışveriş neticesinde doğan bir birikim değil zihnin ürettiği bir olgu haline getirmiştir. Bu durumda da *iş, dili derleme işinden, bir varsayıma gerçek dayanaklar araştırma işine dönüşmektedir.* Alfabe harflerinin birbirlerine ikili, üçlü, dörtlü ve beşli olarak terkib edilerek bütün mümkün lafızları inşa etmeye, Arap dilini toptan uydurma olarak bakılabilir. Halil ve dil bilimci arkadaşlarının bu farazî harf grupları içinde kullanılanları kullanılmayanlardan ayırmaya yönelik sarfettikleri büyük çabalara rağmen "Arapların konuştuğu kelimelerle konuşmadığı kelimeleri birbirinden ayırmaları imkansız olmasa da gayet zor olmuştur". Özellikle de –ileride açıklayacağımız üzere– garip kelimelere yönelik bağlılığın zirveye çıktığı bir ortamda bu iş gerçekten zor olacaktı. Tabiî olarak kıyasî, duyulanın (=simâ') yerini alacak ve *kelimeler, vakıaya uygun oldukları için değil kı-*

yasen mümkün oldukları için sahih kabul edilmişlerdir. Bu kelimeler vakıaya uygun değillerdir. Çünkü kelimelerin sıhhatinin dayandırıldığı fer'î veri sosyal tecrübelerin ve incelemelerin ortaya koyduğu bir veri değil teorik bir varsayımdır. Az sonra bu teorik varsayımların dili nasıl şişirdiklerini ve herhangi bir anlam için ne kadar fazla lafız ürettiklerini göreceğiz. Bütün bunların, Arap Aklı'nın, kendisinin oluşumunda büyük katkısı olan diliyle ilişki biçimine nasıl olumsuz yansıdığını göreceğiz. Şimdi meselenin öbür boyutuna bakalım.

Gerçek şu ki Halil b. Ahmed'in izlediği yol, Arap dilinin Tedvîn Asrı'nda maruz kaldığı yapay bir oluşum ve imalattan başka bir şey değildi. Onun izlediği yol, Arap dilini donuk ve değişmez kalıplara tıkamış ve onu kelime sayısı olarak sınırlı, dönüşüm imkanı olarak kısıtlı, tarihsellik boyutu olmayan bir dile çevirmiştir. *Tarihsellik boyutu olmayan*, diyoruz çünkü Arapça olayların gelişmesine, zamanın değişmesine ayak uydurabilen bir dil değildir. Yine onun izlediği yoldan doğan veya ona karşı bir tepki olarak gündeme gelen bir diğer olumsuz tezahür de "simâ"a katılan yapay ve yapmacık kelimelerin ortaya çıkışıdır.

Dilin derlenmesi ve kurallara bağlanması; temelde Arapların azınlığa düştüğü bir toplumda dil hatalarının artması sonucu Arapça'nın dejenere olması ve bozulması endişesiyle gündeme gelmiştir. Dili kullanmada düşülen hataların (=lahn) sebebi, özellikle Irak ve Şam beldelerinde Araplarla Arap olmayan müslümanların birbirlerine karışmalarıydı. Bu durumda "sahih" dil de tabiî ki bedevîlerden ve tabiatlarını korumaya devam eden kapalı kabile toplumlarından soruluyordu. İbn Cinnî bu konuyla ilgili şöyle der: "Bunun nedeni, şehirlerde ve şehir halkları tarafından kullanılan dilde meydana gelen bozulma ve çarpıklıklarda şehir sakinleri eğer dillerindeki fasihlik üzere kalsalar ve dilleri fesada uğramasaydı, bedevîlerden olduğu gibi onlara da dil hakkında danışılabilirdi. Aynı şekilde eğer bedevîlerde de şehirliler gibi dilde bozulma fasihlikte azalma ve dillerin sürçmesi başlarsa onların dillerinin de reddedilmesi ve onlardan gelen bilgilerin terkedilmesi gerekirdi."[7]

Şu halde dili derleyenler ve rivâyet edenler çöle yönelmiş orada yaşayan "hâlis" bedevîleri kaynak almışlardır. Bu yüzden de o çıplak ayaklı bedevîler hararetle aranan kimseler haline gelmişlerdir. H. II. yüzyılın başlarında dil rivâyeti bir meslek haline gelmiş ve kendilerini bu işe ayıran güçlü râviler ortaya çıkmıştır: Ebu Ömer b. el-Alâ (Ö. H. 154), Hammâdu'r-Râviye (Ö. H. 155) ve Halil b. Ahmed (Ö. H. 170) bunlardan bazılarıdır. *Bu râvilerin koydukları en önemli şart, kendisinden dil/kelime alınacak kimsenin derice sert, dilce fasih olmasıydı:* "Dil bilimciler, bedevînin mahrûmiyet ve sertliğini, derisinin yumuşak olmayışının ondan dil almanın ve sözünü rivâyet etmenin esası olarak görüyorlardı."[8] Sonuçta şu oldu: "Bir bedevî, –şöhret veya deneme yoluyla– bedevîlik ve fasihlik şartlarını haiz olduğunu kanıtlayınca alimler hakkında hüküm verme, onların görüşlerini doğru veya yanlış olarak niteleme hakkına sahip oldu. Böylelikle bedevî, alimlerin boyun eğdikleri ve iradesinin gereğini yaptıkları bir kanun haline geldi. Bedevî bu mübârek bedevîliği sayesinde, cahil bir Araptan alimlerin hocası, ihtilaf ve husumetlerde görüşüne baş vurulan merci haline geldi."[9] Bedevîler üzerindeki bu tutarsızlık ve dilin tesbit ve kurallandırılmasında tamamen onlara dayanılması sonucunda ulemâ bedevîleri dil hatalarından masum olarak görmeye başladı. Bunun sebebi sırf *onların dildeki masumiyetlerine olan inançları değil aynı zamanda onların söz ve konuşmalarına dayanarak oluşturdukları kuralların da hatasız olduğunu kanıtlama istekleriydi.*

Bedevîlere yönelik talebin giderek artması, onlar için rekabete düşülmesi ve onları memnun etmek için özel çaba sarfedilmesi neticesinde bedevîler de kendilerinin önemli kişiler olduklarını, sahip oldukları konuşmanın değerli bir şey olduğunu kavramaya başladılar. Artık karşılığında bedel isteyebilecekleri bir şeye sahip olduklarını görüyorlardı. Ve gerçekten de böyle oldu: Tarihte anlatılanlara göre konuşmayı profesyonel mesleği haline getiren bazı bedevîler sahip oldukları malı pazarlamaya başladılar. Hatta bazıları Basra, Kûfe gibi şehirlere yerleşerek oralarda laf *satıcılığına* giriştiler. Bazı şehirliler ise çöl bölgelerine gidip oralarda yaşıyor sonra dönüp duyduklarını anla-

tarak şöhret ve para kazanıyorlardı. Böylece Arapça lafızlar, özellikle de garip, nâdir, eski ve duyulmamış lafızlar, kârlı sermayelere ve kolay yoldan geçinme kapılarına dönüşmüştür.[10]

Burada kayda değer bir husus da bedevîlere, garib ve eski lafızlara yönelik raağbetin sadece dil bilimcilerden değil aynı zamanda *nahivcilerden kaynaklanmış* olmasıdır. Nahivciler de dilcilerin izledikleri yolu izlemişlerdir. Aslında bu ikisini birbirinden ayırmak güçtür. O dönemde dilciler nahivci, nahivciler de dilciydi. Aralarındaki fark, dil bilimcilerin nahivcilere oranla lafız ve anlamlara daha fazla ilgi göstermeleri, bunun mukabilinde nahivcilerin de dilcilere oranla nahiv kurallarına daha fazla ilgi göstermeleriydi. Dilde olduğu gibi nahivde de en büyük ilgi, *eski* olana yönelikti. Çok uzak geçmişe ait rivayetler aranan ve kabul gören rivayetlerdi. Onlar "eskiliği kalite göstergesi olarak değerlendiriyorlardı. O çağda söylenen sözler ise uydurmalıkla itham ediliyor, reddediliyor ve dışlanıyordu."[11] Nahivciler Arap dilinde o günlerde yaşanan gelişmeye dahi bir sapma ve yanlışlık olarak bakıyorlardı. Onlara göre bu gelişmeler göz ardı edilmeli ve revaç bulmamalıydılar. Nitekim H. II. asrın ortalarında nahiv ve sarfla ilgili bilgi arayışlarını zorla durdurdular."[12]

Bütün bunlar karşısında kişinin aklına şöyle bir soru gelebilir: Dilin derlenmesi ve kurallarının saptanmasından hedeflenen Kur'an'ın hatalara karşı himayesi ise dil bilimciler neden sadece Kur'an'a dayanmamışlardır? Çünkü herkesin ittifakıyla sabit olduğu üzere Kur'an, Arapça metinlerin en açık ve en fasih olanıdır.

Bazı araştırmacılar, eski dil bilimcilerin Kur'an'ı bırakıp bedevîlerin sözlerine yönelmelerini şöyle açıklamaktadırlar: Kur'an yedi kıraat üzerine nâzıl olmuştur. Bu kıraatlar arasındaki fark, çok basit ve sınırlı olmasına rağmen, lafızlarda ve nahiv yapılarında değiştirmeler yapılmaksızın çözümlenemeyecek lafzî ve nahvî sorunlara yol açmaktaydı. Onların dinî hassasiyetleri, Kur'an'ın kutsal metinlerinde bunu yapmaya müsaade etmediği için onlar da bedevîlerin sözlerine yönelmişlerdir. Çünkü Kur'an nassı üzerinde yapılacak her türlü tasarruf tevil sayılmaktaydı ve onlar da bundan sakınıyorlardı.[13] Biz ise mese-

lenin sadece bununla kalmadığını düşünüyoruz. Çünkü dilin derlenme ve kurallara dayandırılmasının hareket noktası, Kur'an'ın dışarıdan gelecek hataların ona sızmasına karşı korunma altına alınması ise bu, Kur'an'ın *dışarıdan korunmasını* gerektirecektir. Ayrıca Kur'an'ın kelime ve ibarelerini anlamaya yönelik ihtiyaç da giderek büyüyordu. Dil bilimcileri söz konusu çalışmaya sevk eden faktörlerin arasına bu ihtiyacı da eklersek aslında ulaşılmak istenen noktanın bir maverâ dilinin oluşturulması olduğunu görürüz. Bu maverâ dili, kelimelerin ve mecâzî ibarelerin anlaşılması planında bir referans çerçevesi oluşturacaktı. Bu görevi yerine getirebilecek yegâne dil ise henüz kapalı kabile toplumlarında yaşamaya devam eden bedevîlerin kullanageldikleri cahiliyye döneminin diliydi. Cahiliyye şiiri de bu dili korumaktaydı. İşte dil derleyicileriyle nahiv kurallarını koyanların Kur'anî nasla ilişkilerini belirleyen içsel mantık buydu. İbn Abbâs'dan rivayet edilen şu söz de bu mantığı ifade etmektedir: "Bir şey Kur'an'dan uzak düştüğünde/ona yabancı kaldığında şiire bakın. Çünkü şiir Arapça'dır". Benzer bir sözü Allah Resulü (s)'ne isnâd eden başka bir rivâyet daha vardır.[14]

Bu mantığı dayatan fiilî şartları daha iyi takdir edebilmek için Arapça'nın o dönemde noktasız yazıldığını hatırlamamız gerekir. Tabiî harekeler de kullanılmıyordu. Herhangi bir kelime yazıldığında sayısız şekilde okunması mümkündü. Buradan varmak istediğimiz nokta şudur ki *Arap dilinin derlenebilmesi ancak yazılı değil sözlü kelâmla mümkündür*. Kur'an ise hem yazılı hem okunan bir kitap idi. Onun herhangi bir kıraatinin doğru bulunması için duyulan dile dayanılması zaruriydi. Bu noktada ise maksadı hasıl edecek tek dil, bedevîlerin diliydi. Bu konuda fikir vermesi bakımından saptırma, bozma anlamına gelen *tashif* kelimesini zikredebiliriz. Bu kelimenin aslı Makarrî'nin ifadesiyle şöyledir: "Tashîf, kişinin bir lafzın kıraatini bir sahifeden almasıdır. Yoksa, kişinin o lafzı başkalarından duyup sonra doğru şeklinden saptırması değildir."[15] Dil bilimciler ve Nahivciler işte bu noktadan hareketle dilin lafız ve kuralları için bedevî Araplara yönelmişlerdir. Bunlar okuma yazma bilmeyen kimselerdi. Ama onlara

yönelik öylesine yoğun bir ilgi vardı ki bazıları okuma-yazmayı bilmelerine rağmen kendilerine güvenilmesi ve rivayette bulunulması için bunun aksini iddia ediyorlardı. Tarihte nice okur-yazar bedevînin suç üstü yakalandığına ve nicelerinin durumlarını bilen kimselere bunu söylememeleri için yalvardıklarına dair hikayeler anlatılır.

Arapça'nın derlenmesi ve kurallarının konmasıyla ilgili bu tabloyu çizmekteki hedefimiz bizatihi bu faaliyetin kendisi değildir. Çünkü edebiyat, dil ve tarih kitapları bunlarla ilgili bilgilerle doludur. Çağımızda da uzman olmayan araştırmacıların ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede ciddiyet ve derinliğe sahip kitaplar yazılmıştır.[16] Bizim bu tabloyu çizmekteki hedefimiz; konumuzla ilgili sonuçları ortaya koyabilmek için yaşanan vakıadan örneklemeler yapmaktı.

Yukarıda anlattıklarımız Arapça'nın iki önemli özelliğini ön plana çıkarmaktadır: a) *Tarihsel bir dil olmayışı*, b) *Duyusal bir karaktere sahip oluşu*.

Halil b. Ahmed ve öğrencilerinin Arap diline döktükleri vehmî kalıplar Arapça'ya bir tür iç dinamizm (=türeme kabiliyeti) kazandırmıştır. Dolayısıyla onu daha fazla edilgen kılmıştır. Yine onların izledikleri yol, Arapça'yı tarihin gelişmelerinin dayattığı yenilenme ve değişimlere karşı set oluşturmaya itmiştir. Bu nedenle de Arapça, Halil b. Ahmed ve öğrencilerinden günümüze kadar ne nahvi, ne de sarfıyla hiç değişmeden olduğu gibi gelmiştir. Onların zamanının Arapça'sıyla günümüz Arapçası arasında kelimelerin doğuş biçimlerinde en ufak bir değişiklik olmamıştır.. İşte Arapça'nın tarihsel bir dil olmadığını söylerken kasdettiğimiz budur. O, *tarihin üstünde, gelişmenin gereklerine olumlu karşılık vermeyen bir dildir.*

Öte yandan Arapça'nın bedevî Araplardan derlenmesi de, dil üzerinde "onların izlerinin" fazlasıyla mevcut olmasına zemin hazırlamıştır. Bu izlerle kasdettiğimiz; bedevîlerin hayat şartları ve özellikleri olup bunların başında da görüş ve düşüncelerindeki duyusal karakter gelir. *Dilin, başkalarından değil de sadece bedevîlerden derlenmesi, bir anlamda bu dilin dünyasını o bedevîlerin dünyasıyla sınırlamaktır.* Onlar, fıtrî ve tabiî yani ilkel-duyusal bir hayat yaşadıkları için bu, onların

düşünme biçimlerine dolayısıyla onlardan derlenen ve kıstaslarıyla ölçülen dile de yansımaktaydı. Burada çağdaş yazarlardan birinin şu mülâhazısını aktarmak istiyoruz: "Tabiat kökenli Arapça kelimelerde, sıhhat ölçüsü örf ve adetler değil, fıtrat tarafından belirlenmektedir."[17] Dolayısıyla "Tabiattan iktibas edilme bir ses tablosuna dayandırılamayan ve Arapça sanatı sınırlarına girmeyen her kelime, Arapça'ya sonradan sokulmuş kelimedir."[18]

Biz bu yazarın mülâhazalarının ardındaki hedef ve etkenleri biliyor ve saygı duyuyorsak da, bilimsel objektifliğin, eşyanın kendi isimleriyle isimlendirilmesini, gerçek ve objektif delâletlerinin de açıklanmasını gerektirdiğine inanıyoruz. Arapça'nın tarihsel bir dil olmayışı, aynı duyusal karakteri gibi fazilet olarak nitelendirilebilecek bir şey değildir. Onun duyusal karakteri de, asâletinin gözler önüne serilmesini gerektirecek Arapça'ya ve Araplara özgü vehmî bir felsefe için taban oluşturamaz. Kesinlikle hayır! Arapça'nın tarihsel boyuttan yoksunluğu ve duyusal bir tabiata sahip oluşu, tarihimizin ona dayattığı olgular olup bunları memnuniyet ve övgüyle değil tenkidçi bir bakışla yaklaşılmalıdır. Arapça'nın doğduğu, en azından derlendiği ortam, tarihsel değil duyusal bir ortamdır. Bu ortam, çöller gibi uzayıp giden bir zaman sürecini yaşayan bedevî Arapların ortamıdır. Bu zamanın en önemli özelliği tekrar ve durağanlıktır. Onların yaşadıkları mekan ise (tabiat, medeniyet ve akıl bakımından) boş ve sakin bir mekandır. Oradaki her şey duyusal bir görünüme sahiptir; ya görülür veya duyulur. *İşte Arap dilinin geçmişte olduğu gibi günümüzde de sahiplerine sunduğu ortam budur. Tedvîn Asrı'nın kıstas ve kayıtlarından kurtarılmadıkça böyle olmaya da devam edecektir.*

Az önce dil derleyicilerinin ve nahiv kurallarını koyanların neden Kur'anî naslara dayanmaktan vazgeçip izole ve kapalı toplumlar olarak yaşayan bedevîlere yöneldiklerini anlatmıştık. Onarı bu yola sevk eden faktörler ne olursa olsun, varılan sonuç şudur: *Onların bedevîlerden derledikleri Arapça, Kur'an'la kıyaslandığında gerçekten de yoksul bir dildir*. Çünkü Kur'an Arapça olmayan kelimelere yer vermiş ve onları Arapçalaştırmıştır. Fasih sözlük dili ise bu kelimeleri "ya-

"bancı" kelimeler olarak kabul etmiş ve onlarla bunu gözeterek ilişki kurmuştur. Dil derleyicilerinin "bedevîlerin sertliğine" bir ölçüt olarak dayanmaları Arapça'nın Kur'an ve hadiste geçen birçok yeni kavram ve kelimeden mahrum kalmasına yol açmıştır. Oysa bunlar, Mekke ve Medine toplumunda revaç bulmuş kelime ve kavramlardı. Sonuç itibariyle sözlüklerin ve nahivcilerin ortaya koydukları Arapça, Kur'an dilinden daha dar kapsamlı, daha az esnek dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha gerideydi. Kur'an ise daima daha geniş ve daha verimliydi, Tedvîn Asrı'nda teşekkül eden Arapça'yı da onu tam olarak anlamaktan aciz kılan durum işte budur. Bu durum tabiî ki bizzat Arapların Kur'an'ı anlama gayretlerine yansıyacaktı. Nitekim Kur'an'da yer alan birçok kelimenin anlamını bedevîlerden derlenen dilde bulma imkanı olmadığı için bunlar sürekli ihtilaf konusu olmaya devam etmiştir. Bu durum böyle sürüp gitmeye mahkumdur. Çünkü bedevîlerden derlenen bu dil, söz konusu ihtilafları çözümleyecek güce sahip değildir.

Dil bilimciler ve nahivcilerin Kur'anî metinlerden ferâğat etmeleriyle Arapça'ya damgasını vuran medenî yoksulluk, dönemin medeniyet merkezleri olan şehirlerden özellikle de Kureyş'den bir tür medeniyet almaktan da uzaklaşılması sebebiyle giderek daha da artmıştır. Mevcut Arapçanın Allah Resûlü (s) ve dört halife döneminin Mekke ve Medine toplumlarında varolan araçların ve ilişki türlerinin isimlerini bize aktarmadığını görmesi insanı ancak dehşete düşürecek bir durumdur. Aynı şekilde Şam, Bağdat ve Kahire gibi yüksek medeniyet seviyesine sahip yerleşim merkezlerinde tedavülde olan sayısız araç gereç ismi, Tedvîn Asrı'nın Arapça'sında zikredilmemektedir. Söz konusu medeni İslâm toplumlarını, sözlüklerimizle korunan Arapça'yla tanımlamak isteyen kişi, bu toplumların donuk ve suskun bir şekilde yaşadıklarına hükmetmekten başka bir şey yapamayacaktır. Oysa bu toplumlar dönemlerinin en konuşkan ve en dinamik toplumlarıydı. Kişiyi böyle bir yargıya iten, söz konusu Arapça'daki kısırlıktır.

Evet dili hatalı kullanma olgusu (*lahn*) hayli yaygınlaşmıştı. Nitekim İbnu'l-Esîr'in şu ifadesi bunu teyid etmektedir: "Tâbiûn döne-

mi sona erdiğinde (II. asrın ortaları) Arap lisanı neredeyse tamamen acemceye (hatalı kullanım) dönüşmüştü. Pek nadir kimseler dışında Arap dilini sağlıklı kullanan ve koruyan göremezdin."[19] Ama lahn'dan "halis bedevî Araplar"ın diline kaçış da lahna günlük konuşma dilini üretme imkanı vermiştir. "Fasih" Arapçanın kale gibi surlarla çevrilerek korunması da onun medenî bakımdan çok yoksul ilkel bir dönemde, Arapların "tarih öncesi" döneminde çakılıp kalmasına neden olmuştur.

Arap dilindeki bu medenî yoksulluğu bedevî zenginliği karşılar. Bedevî zenginliği daha çok eş anlamli kelimelerin çokluğunda kendini göstermektedir. Bu tür kelimelerin çokluğu, genelde Halil b. Ahmed tarzı yapay türetmeye râcidir. Bir diğer nedeni de muhtelif kabilelerden gelen *simâî* rivayetlerin çokluğudur. Öte yandan yapay türetim, aynı asıldan olan kelimelerin sayısında şişmeye neden olmuştur. Bu kelimelerden herhangi biri "kullanılma" dairesinde olduğunda diğerleri de bu daireye sokulacaktır. Çünkü kullanılan kelime diğerlerinin türetildiği asıl olarak görülecektir. Oysa ondan türetilen kelimeler duyulmayan ve kullanılmayan kelimeler olabilmektedir. *Böylelikle sözlük dili yani "asıl ve türeme" kelimelerin dili vakıada kullanılan dilden çok daha geniş kapsamlı* ama "bedevî sertliği" dairesinde sınırlı olmaktadır. Öte yandan dilin farklı kabilelerden derlenmesi de, Arapça'nın en büyük sıkıntısı olan eşlanlamlı kelimelerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan büyük bölümünde bazı "uzmanlar"ın ifadesiyle çok hassas anlam farklılıkları vardır. Kelimenin alındığı kaynakların farklılaşması sonucu herhangi bir kabilenin bir şey için verdiği isim, başka bir kabile tarafından değiştirilerek başka isim kullanılmakta, bir üçüncü kabile ise aynı şeye başka bir isim vermektedir. Dil, birden fazla kabileden derlendiği için aynı şey için birden fazla ismin kullanılması söz konusu olmuştur.

Lafızdan anlama hareketini esas alan yapay türetme ve (içerdiği bütün uydurma ve söz ticaretiyle) bedevî Araplardan yapılan nakiller ve aynı şeye farklı isimlerin verilmesine yol açacak şekilde farklı kabilelerden derleme yapılması gibi faktörler Arapça'da anlama göre la-

fız sayısında bir patlamanın gerçekleşmesine neden olmuştur.[20] Ama lafız fazlalığı şehir ortamı için değil çöl ortamı için geçerli olmuştur.

Sözlük, edebiyat ve şiir kısaca kültür dili olan fasih Arapça, sahiplerine kendi dünyalarından giderek uzaklaşan bir dünya sunmaktadır. Onun sunduğu bedevî dünyası Arapça konuşanların zihinlerinde, muhayyile ve vicdanlarında yaşamaya devam etmektedir. Bu dünya, çağımızda yaşayan Arapların yaşadıkları teknolojik-uygar dünya ile çelişmektedir. *Bedevî'nin Arap dünyasının fiilî mucidi olduğunu* söylediğimizde acaba mübâlağa etmiş sayılır mıyız? Bedevînin çizdiği "Arap dünyası", Araplar tarafından kelime, ifade, tasavvur ve hayal bazında değil aynı zamanda akıl, değerler ve vicdan bazında da yaşanmaktadır. Ama bu dünya eksik, yoksul, kuru, duyusal karakterli ve tarihsel boyutu olmayan bir dünya olup müslüman-Arapların "tarih öncesini" yani cahiliyye dönemini, fetih ve İslâm devletinin kuruluşu öncesindeki dönemi yansıtmaktadır.

V

Fasih Arapça'nın sahiplerine sunduğu dünyanın sınırlarını bedevîden dinleme işlemi (simâ') çizdiği için dil bilimci ve nahivcilerin kalıba soktuğu akıl, bu dil içinde etkinliğini sürdüren ve onun vasıtasıyla hareket eden bir akıldır. Arap kültürünün, mensuplarına enjekte ettiği Arap Aklı, onların kalıpladığı akıl işte budur. Dil bilimci ve nahivcilerin işi Arapça'nın kurallarını bedevîlerin sözlerinden çıkarmakla sınırlı kalmamış aksine mutlak ve nihaî kabul ettikleri kalıplar vasıtasıyla bu sözleri kanunlaştırmışlardır. Söz konusu kalıpları mutlak ve nihaî kılabilmeleri için bunların mantıkî olmaları gerekiyordu. Bu bağlamda dile yerleştirdikleri mantık şablonlarıyla onun iç dinamiğini kontrol altına almışlar ve gelişme imkanlarını öldürmüşlerdir.

Yukarıda Halil b. Ahmed ve dil bilimcilerin genel olarak kullandıkları yolun türetme (=iştikâk) olduğunu söylemiş ve türetmede lafızdan anlama doğru bir yol izlendiğini vurgulamıştık. Burada bunlara eklememiz gereken bir husus da, türetme işleminin genelde fiil ve fiil anlamlı (mastar veya zamansız fiillerde) türetme şeklini aldığıdır.

Bu da *fiilden türevlere doğru* bir yol izlenmesi demektir. Fiilden türetilen isimler, simâ yoluyla türetme işlemine bağlı değildirler. Bunlar için konulan kalıplar da haddizatında mantık şablonlarıdır. Nahiv ve nahivciler için bu şablonlar, mantık ve mantıkçılar için kategorilerin ifade ettiği anlamı ifade ederler.

Peki bu kalıpları tesis eden nedir?

Çağdaş Arap araştırmacılardan biri bununla ilgili şunları söyler: "Arapça'daki lafız kalıpları ve kelime şablonları aslında müziksel vezinlerdir. Bu kalıplardan hepsinin kendine has değişmez bir müziksel ritmi vardır. "Diğer bir ifadeyle" Arapça'daki lafız biçimleri bir yandan yapılar, kalıplar ve şekiller bir yandan da kulağın kolaylıkla kavrayabildiği müziksel vezinlerdir. İnsan kulağına hoş gelen bu vezinler sayesinde dinleyici anlamın bir bölümünü kelimenin veznini kavramasıyla idrak ediverir. Lafızların bir vezinde birleşmesi genellikle anlamda veya anlam türünde de berzerliğin delilini oluşturur. Örneğin alet, mekan ismi olması, üstünlük veya edilgenlik ifade etmesi gibi. Arap dili işte bu çerçevede müziksel özelliği olan bir dildir. İster nesir isterse şiir olsun bütün Arap edebiyatı vezinlerden oluşan bir toplam olup müziksel örneklerin sahip oldukları belli bir düzenden dışarı çıkmaz. Arapça'da sözün ritmi ile konusu arasındaki karşılaştırmayı her zaman gayet açık bir şekilde görmek mümkündür."[21]

Arapça kalıpların ve kelime biçimlerinin müziksel vezinlere sahip oluşu, bu kalıp ve vezinleri inceleyen herkesin görebileceği çok açık bir özelliktir. Bu özelliğin yukarıda yazarın övgüyle andığı diğer özellikler gibi Arapça'nın faziletlerinden biri olmasına gelince bu, dille ilgili objektif bir incelemeyi pek ilgilendirmemektedir. Eğer bir görüş bildirmemiz gerekiyorsa şunu söyleyebiliriz: Biz, incelememizde tenkidçi bir eğilimi temel aldık. Bu çerçeveden baktığımızda Arap kelâmının müziksel karakteri onun duygusal karakterini tamamlayıcı bir unsur olmaktadır. Yukarıda alıntı yaptığımız araştırmacı da bu karakteri "Arap dilinde ses ile anlam arasındaki ilişkinin değişmezliği" sözüyle ifade etmiştir.[22] Nahivcilerin kategorileri niteliğinde olan isim türevlerin birbirlerinden sadece sesle ayrıldıklarını görmek dahi araştırmacıya bu konuda fikir

vermek için yeterlidir. Örneğin elif (â) harfi fiili yapanı (kâtil=öldüren) vâv (û) harfi fiilden etkilenmeyi (mecrûh=yaralanan), yâ (î) harfi fiili yapanı (kerîm=ikramseven) veya fiilden etkileneni (katîl=öldürülen), elif ve şedde ('aa) fiili çok yapanı (seb'bâk=herkesi geçen), hemze (e/a) bir şeyin en üstün veya daha üstün oluşunu (ahsen=en güzel) ifade eder. İşte bu şekilde türevlere mantıkî delaletlerini kazandıran, ses tabloları olmaktadır. Diğer bir ifadeyle "Arapça yapı ve kalıpların düşünsel ve mantıkî bir işlevleri vardır. Araplar, dillerindeki genel anlamlar veya mantıkî kategoriler için özel kalıp veya yapılar belirlemişlerdir. Örneğin fail, mef'ul, zaman, mekân, sebebiyet, meslek, sesler, ortaklaşma, alet, karşılaştırma ve olay isimlerinin hepsi için belli kalıp ve yapılar konmuştur. Aynı şekilde bunlardan başka birçok anlam için de kalıplar konmuştur. Dolayısıyla lafız köklerinden herhangi biri bu kalıp veya yapılardan birine sokulduğunda anlam da bu kökle bitişik olacaktır. Arapça'daki bu yapı ve kalıplar anlamların tasnifini ve benzer anlamların tek bir bağla birbirlerine bağlanmalarını sağlamakta böylelikle Arapça öğrenenler de dilin mantık ve mantıkî düşüncesini fıtri ve örtülü bir yolla öğrenebilmektedirler.[23]

Bu mülâhazaları teyid etmekle birlikte yazarın şu görüşüne katılmamaktayız: "Araplar, dillerindeki genel anlamlar veya mantıkî kategoriler için özel kalıp ve yapılar belirlemişlerdir.." Oysa Araplar, dil bilimcilerin de ifade ettikleri gibi fıtrî/tabiî bir şekilde konuşmaktaydılar. Dolayısıyla onların genel anlam grupları için "özel kalıplar" koymuş olmaları söz konusu değildir. Bunu yapan veya en azından bunun üzerinde yoğunlaşıp onu genel bir kural yani dilin mantığı haline sokan nahivcilerdir. Bunun en açık delili, Arapça ifadelerde sık sık karşılaşılan ve bu mantık kurallarını ihlal eden kullanımlardır. Örneğin fiili yapan (fâil)e fiilden etkilenen (mef'ûl) anlamı veya fiilden etkilenen anlamında olan (faîl)e fiili yapan anlamı yüklenebilmektedir. Arap dilindeki şâz (kural dışı) kelimelerin çokluğunu açıklayan en önemli husus, nahivcileri, dile mantıkî kalıplar dayatmasında kendini göstermektedir. Şâz kelimeler ise zaman içinde göz ardı edilmek suretiyle unutturulmaktadırlar. Nahivcilerin tezlerindeki yapaysallık

boyutuna gelince bunu çok açık bir şekilde göstermek için bir bedevînin kendisiyle konuşan nahivcilere söylediği şu sözü hatırlatmamız yetecektir: "Siz bizim dilimizde bizim dilimizden olmayan bir dille konuşuyorsunuz." Buradan çıkartılabilecek gerçek şudur ki nahivcilerin konuştukları dil, bedevîye göre "o dili konuşanların kabul edip benimsedikleri bir dil içinde sonradan ihdâs edilmiş bir dildir." Nahivci Ebu Said es-Sîrâfî, mantıkçıların dili hakkında bunları söylemiştir.

Arap nahivcileri Aristo mantığını kendi "mantıkları"nı sıkıştıran yabancı menşeli bir rakip olarak görüyorlardı. Büyük nahivci Ebu Said es-Sîrâfî ile mantıkçı Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus (Ö. H. 326) arasında Bağdat'ta yapılan meşhur münâzara bu çekişmeyi çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Vezir el-Fadl b. Cafer İbni'l-Furât'ın meclisinde yapılan[24] bu münâzarada Sîrâfî; mantık hakkında şunları söylemiştir: "Yunanlı bir adamın, kendi diline, terimlerine, sıfat ve şekilleri itibariyle kendilerince bilinen özelliklere dayanarak koyduğu bir bilimdir." Dolayısıyla Yunanlılardan başkası için bağlayıcı değildir. Metta ise buna şöyle karşılık vermiştir: "Öyleyse sen bizi mantık ilmine değil Yunarıca'yı öğrenmeye çağırıyorsun." Çünkü mantık yani Aristo mantığı, Arapça nahvin Arap dilinin mantığı olduğu gibi Yunanca'nın nahvidir. Diğer bir ifadeyle "Nahiv mantıktır ama Arapça'dan sıyrılmıştır. Mantık da nahivdir ama dille anlaşılabilirdir." Dolayısıyla Aristo Mantığı'nın Arapça'ya uygulanması, "dili konuşanların kabul edip benimsedikleri bir dil içinde sonradan bir dil ihdâs etme" mesâbesindedir. Yalnız burada şu mülahazayı yapmamız gerekir ki Sîrâfî'nin "kabul edilip benimsenmiş dil" olarak ifade ettiği dil, Araplar içinde tabiî bir şekilde oluşup gelişmiş Arapça değil, Arap nahivcilerin koyup üzerinde ortak düşünceye vardıkları nahiv Arapçası'dır. Nahiv Arapça'sı, Araplar arasında bilinen Arapça içinde ihdâs edilmiş yeni bir dil gibiydi.

Nahivciler ve dil bilimciler Arapların kelâmını genelde duyusal ve sessel (=phonetic) görünümler arz eden mantık kalıplarına sokmuşlardır. Mevcut olan başka kalıplara ilaveten nahivciler tarafından oluşturulan bu kalıplar ve nahivcilerin bunları genelleştirerek di-

lin kanun ve kuralları olarak dayatmaları neticesinde Arap dili ekstra biçimde yapay bir dil haline getirilmiştir. Bir yanda bedevîler ve râvilerin nakilleri diğer yanda dil bilimci ve nahivcilerin sanatlarını icrâ etmeleri söz konusudur. Arap dili, bütün bunların neticesinde; yoksul bedevînin dünyasını donuk ama müziksel ritme sahip kalıplar içinde bize taşıyan bir dil olmuştur. Bazı kişilerin, *Arapça'daki anlam yoksulluğunun müziksel ritimlerle telafi edildiğini* söylemelerini yadırgımamak gerekir. Bu müziksel ritim, çoğu zaman dili anlamlı (bazen anlamsız) lafızlarla zenginleştirmektedir. Gördüğünüz gibi dildeki doğruluk veya yanlışlığın hükmünü verme noktasında akıl değil kulak belirleyici olmaktadır. Arapça'da lafızların güzellik ve hoşluğunu saptayan akıl değil kulaktır.

VI

Bedevînin dilindeki bedevîliği kanunlaştırıp onun tarihsel olmayan duyusal karakterini mantık kalıplarına ve ritmik vezinlere sokan sadece dil bilimciler ve nahivciler olmamıştır. Aynı şekilde belâgatçılar da Tedvîn Asrı'nın sonlarına doğru giriştikleri belâğat kritiği faaliyetlerinde tamamen bedevî kıstaslarını temel almışlardır. Onların dayandıkları kıstaslar, cahiliyye örneğini ve özellikle de bedevî örneğini, gerek şiir gerekse edebî zevkin her dalının belâğat açısından tenkidinde birincil kaynak konumuna getirmişlerdir. Bu durum yüzyıllardır böyle sürüp gitmektedir. Örneğin Câhız "şiirin tamam olma şartları arasında şairin bedevî olmasını"[25] zikretmiş ve buna gerekçe olarak da "tam fasihlik madenlerinin hâlis bedevî diyarları"[26] olduğunu göstermiştir. Bu nedenledir ki "bir şairin şiirde çok üstün bir yere gelebilmesi için eski Arap şiirlerini rivâyet etmesi, eskilerin haberlerini dinlemesi, anlamları iyi bilmesi ve lafızların kulaklarında sürekli dönüp durması gerekir. Şiirin başında sözüne terazi olması için arûzu, i'rab ve ifadelerinin düzgünlüğü için nahvi, geçmiş kavimlerin menkıbe ve kusurlarını öğrenip övgü veya yergiyle anabilmesi için neseb ilmini ve insanların geçmiş günlerini (=*eyyâmü'n-nâs*) iyi bilmelidir"[27] Câhız gibi alimlere göre şiirde üstünlük ancak lafızlarındaki

kudret, ifade biçimleri, teşbih ve terkip türleri, övgü, hiciv, övünme ve mersiyelerde izlediği yollarda bedevî şairini izlemekle mümkündür. *Tabiî buna bağlı olarak şiirdeki yaratıcılık (=ibdâ') da eskilerin doğurma (tevlîd) ve güzelce tâbi olma (=husnü'l-ittibâ) olarak ifade ettikleri faaliyetlerle sınırlı kalmıştır. Tevlîd*; "bir şairin, kendinden önceki bir şairin temasını yeniden ortaya çıkarması veya ona ilavede bulunmasıdır".[28] *Husnü'l-ittibâ* ise; "Söz sahibinin kendinden önceki biri tarafından keşfedilen bir temayı ele alıp onu güzelce takip ederek birtakım eklemeler yapmak suretiyle o temayla anılmaya lâyık olmasıdır".[29] Cahilî-bedevî modeli, anlamlar dalında baskın bir kaynak otorite olduğu gibi şiir kalıpları dalında da vazgeçilmez bir merci konumuna yerleştirilmiştir. Hatta "zarûret" olarak adlandırdıkları meselelerde dahi bundan vazgeçmemişlerdir. Ebu Ali el-Fârisî bu konuyla ilgili şöyle der: "Nesirlerimizi onların nesirleriyle ölçmemiz caiz olduğu gibi şiirlerimizi de onların şiirleriyle ölçerek değerlendirmemiz caizdir. Zaruretlerin onlara mübah kıldığı bize de mübah kılınmıştır, zaruretlerin onları sakındırdığı bizi de sakındırmıştır. Buna göre onlar için zaruretlerin en güzeli olan bizim için de en güzeli, zaruretlerin en çirkini olan da bizim için en çirkini olur. Onlar için söz konusu olan bizim için de aynen söz konusudur."[30]

Gerek ilk belâgatçılar gerekse sonraki devirlerde yaşayan belâgatçıların hepsi de ilk dil bilimcilerin özellikle de Basra ekolüne mensup olanların kıstaslarına dayanmışlardır. Bilindiği üzere Basra ekolündekiler "dili tamamen akıl ve mantık kalıplarına sokmuşlar" ve bu kalıpları; dışına çıkılması caiz olmayan örnek/modeller haline getirmişlerdir. "Basra ekolünün kurduğu bu dil sistemi, eskilerin şiirlerinden esin alınarak belirlendiği için sonraki şairler de öncekiler için belirlenen dil çerçeveleri içinde hareket etmek durumundadırlar. Böylece sonraki dönemlerde sürekli Arapların yolu (=*tarîkatu'l-Arab*) olarak da bilinen eski Arapça geleneklerine dönülecektir. Bu sürekli dönüş ve başvuru, dilcilerin sonraki şairlerin şiirlerini anlayabildikleri temel ilke veya ölçüt olacaktır... Bütün bunlar dili kutsama eğilimini güçlendiren ve onun değişme ve gelişmeye müsait olabileceği düşüncesini yı-

kan olgulardır. Dil bilimci şiirsel anlatım yollarında veya şiir zevkinde meydana gelecek köklü değişiklikleri hissedemeyecek aksine eski malzemesine dayanmaya devam ederek yeni şiirleri de onunla anlamaya çalışacaktır. Yeni şiirleri, elindeki o eski malzemeyle kıyaslayarak değerlendirecektir. Böyle olunca değişmez kalıplar düşüncesini dışlayan şairlerle dil bilimciler arasında sürekli bir çatışma olacaktır. İbnü'l-A'râbi, –İbn Temmâm'a ait bir şiiri dinledikten sonra– şöyle demiştir: "Eğer bu da şiirse Arapların dili bâtıldır." Bu söz, şiirdeki gelişme ve değişmeyi hissedemeyen muhafazakâr bir eğilimin ifadesidir. Söz konusu eğilim, şiirdeki gelişme ve değişmeyi hissetse dahi ona sıcak bakmamaktadır. Aynı İbnü'l-A'râbî'nin yeni şiirler için söylediği şu sözde anlatıldığı gibi: "Onlar reyhan gibidirler, bir gün koklanırlar, sonra solup çöpe atılırlar. Eskilerin şiirleri ise misk ve amber gibidirler. Onları karıştırdıkça kokularının güzelliği artar."[31]

VII

Yeniler "koklanır ve çöpe atılır", eskiler ise "misk ve amber gibidirler, karıştırdıkça daha güzel kokarlar." Evet işte dün olduğu gibi bugün de Tedvîn Asrı'ndan çağımıza kadar Arap edebiyatına hatta bütün Arap düşüncesine hükmeden kanun budur. Arapça'nın sahiplerine sunduğu "dünya"nın dayattığı kanun budur. O "dünya" ki, Arap dil sanatı ona değer vermiş ve alimlerin hocası bedevî onu tezkiye etmiş, temizleyip arındırmıştır.

Bu durumun kültür tarihimizin sadece belli bir döneminde hakim olmadığını söylediğimizde kimsenin itiraz etmeye hakkı yoktur. Çünkü geçmişin baskısı ve bedevînin Arap edebiyatı hatta Arap düşüncesinin bütünü üzerindeki hegemonyası hâlâ canlılığını korumaktadır. Konumuzun tamamını oluşturmayan bir mesele üzerinde sözü daha fazla uzatmamak için çağdaş müslüman araştırmacıların ileri gelenlerinden birinin –belki de en ciddi ve üretken olanlarının– aşağıdaki şahitliğiyle bu faslı noktalamak istiyoruz:

Ahmed Emin, Abbasîlerin ilk yüzyılındaki "bedevî edebiyatı" ile "şehir edebiyatı" arasında karşılaştırma yaparken şöyle demiştir: "Hiç

kuşkusuz bu asırda iki tür edebiyat vardır: Saf Arap edebiyatı ki bunda medeniyetin, muhtelif milletlerin kültürlerinin önemli bir etkisi yoktur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu edebiyat, neşeli bir ruha, çarpıcı lafızlara sahiptir. Bu edebiyatta sık sık şarap, oğlan benzetmeleri, kadın muhabbetleri, fucür halleri, açık fuhuş göremezsiniz. Ama aynı edebiyatta düşünsel ve felsefî derinlik de bulamazsınız. (.....) Ömer b. Mes'ade, İbnu'l-Mukaffa' gibilerin yazıtlarında karşılaştığım şehir edebiyatı ise büyük ölçüde Fars etkisi altındadır. *Bizce bu edebiyat, ilk edebiyatın neşeli ruhluluğuna, inceliğine ve tatlılığına sahip olmayıp anlaşılabilmesi için azıcık yol değiştirmeyi gerektirmektedir.*"[32]

Evet yirminci yüzyılda çağdaş Arap zihninin Abbasîlerin ilk asrında yazılan "şehir edebiyatını anlayabilmesi için yolunu birazçık değiştirmesi gerekmektedir." Oysa cahiliyye döneminin edebiyatı olan "bedevî edebiyatı"nı veya anlam veya yapı olarak onun çizgisinde yazılıp çizilenleri anlayabilmesi için duygu ve kıstaslarında herhangi bir değişiklik yapması gerekmemektedir.

Niçin?

Çünkü "Saf Arap edebiyatı" tarihselliği olmayan ve duyusal karaktere sahip olan "bedevînin dünyası"nı yansıtan bir edebiyattır. Bu edebiyatta, düşünsel ve felsefî derinlikle karşılaşmak olası değildir. Bu da gayet normal ve anlaşılabilir bir husustur. Çünkü bedevînin dünyası, düşünsel derinliği kaldırmayan sade bir dünyadır. Ama normal olmayan ve bir türlü anlayamadığımız nokta, Arap zihninin bugün kadar Tedvîn Asrı'nda inşa edilen tarihsellikten uzak ve duyusal olan bu dünyaya bağlanıp kalmasıdır. Tedvîn Asrı'nda inşa edilen dünya, Arap medeniyetinin en alt basamağında yer alan göçebe bedevîlerin medeniyetine dayandırılmış ve bu medeniyet temel alınarak Arap Aklı'na eşyayı değerlendirmede belli bir yol dayatılmıştır. Göçebe bedevî medeniyeti tarafından dayatılan bu yolun özü şudur: *"Yeni" hakkında "eski"nin değerlendirmesine göre hüküm vermek.*

Bu durum sadece dil ve edebiyatla sınırlı kalmamış, "aklın" tekelinde olan diğer sahalarda da etkili olmuştur. Gelecek bölümler, aynı paranın öbür yüzünden çeşitli sahneler sunacaktır.

NOTLAR

1. Şeyh Muhammed el-Huderî, *Usûlü'l-fıkh*, s. 204, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire 1938.
2. Adam Schaff, *Langage et Connaissance*. s. 5-6., Anthropos, Paris 1967.
3. a.g.e., s. 67.
4. a.g.e., s. 292-293.
5. Fransuva Zıbal, *Tekvînu'l-kitâb el-Arâbî*, s. 131, Ma'hedu'l-inmâ'i'l-Arabî, Beyrut 1976.
6. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 42-43, *Flüggel* basımı
7. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 405.
8. Muhammed 'Iyd, *er-Rivâyetu ve'l-istişhâdu bi'l-lugâ*, s. 5, Âlemu'l-Kütüb, Kahire 1976.
9. a.g.e., s. 37.
10. bkz. a.g.e.
11. a.g.e., s. 159.
12. Muhammed Kemâl Bişr, *Dirâsât fî 'ılmi'l-luga*, II. Kısım, s. 128 Dâru'l-Meârif, Kahire 1969.
13. Muhammed 'Iyd, a.g.e., s. 126-127.
14. Sa'leb der ki: "İbn Abbas'dan Resul (s)'ün şöyle dediği rivayet edildi: "Kur'an'la ilgili bir şeyde kuşkuya kapıldığınızda ona şiirde bakın." *Mecâlisu Sa'leb*, s. 317. Bunu Câbir Ahmed 'Usfûr şu eserinde nakletmiştir: *es-Sîretu'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdiyyi'l-belâğî*, s. 153, Hamiş I., Dâru's-Sekâfe ve'n-Neşr, Kahire 1974.
15. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. II, s. 260, Dârun-Nehda, Kahire 1961.
16. Sık sık başvurduğumuz Muhammed 'Iyd ve Câbir Usfûr'un kitapları konuyla ilgili güzel çalışmalar olmakla birlikte Ahmed Emîn serisi yapılabilecek bütün tenkidlere rağmen henüz aşılamamıştır.
17. Zeki el-Arsûzî, *el-Müellefâtu'l-kâmile*, s. 258, Vezâretü's-Sekâfe, Dimeşk 1979.
18. a.g.e., s. 82.
19. Muhammed 'Iyd, a.g.e., s. 106.
20. Fransuva Zibâl, a.g.e., s. 110.
21. Muhammed el-Mübârek, *Fıkhu'l-luga ve hasâisu'l-'Arabiyye*, s. 280-282, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1975.
22. el-Arsûzî, a.g.e., s. 245.
23. Muhammed el-Mübârek, a.g.e., s. 278-279.
24. Bkz.: *el-İmtâ ve'l-muânese*, Ebû Hayyân Et-Tevhîdî, el-Leyle 17.
25. el-Câhız, *el-Beyânu ve't-tebyîn*, c. I, s. 108.
26. a.g.e., c. III, s. 26.
27. İbn Reşîk, *el-'Umde li mehâsini'ş-şi'r*, c. I, s. 132, Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1972.
28. a.g.e., 126.
29. İbn Ebi'l-İsba, *Tahriru't-ta'bîr*, s. 475. Câbir Usfûr'un mezkûr eserinde de geçer, s. 110.
30. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I., s. 329.
31. Câbir Usfûr, a.g.e., s. 148-149.
32. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 1, s. 306; metin içindeki vurgulamalar tarafımızdandır.

5. "Re'y"in Kanunlaştırılması ve Geçmişin "Meşrûlaştırılması"

I

*İslâm Medeniyeti*ni ürünlerinden biriyle adlandırmak caiz olursa, onun için bir ***Fıkıh Medeniyeti*** dememiz en uygun isimlendirme olacaktır. Yunan medeniyeti için nasıl "Felsefe Medeniyeti" veya Çağdaş Avrupa Medeniyeti için "Bilim ve Teknoloji Medeniyeti" diyorsak İslâm Medeniyeti için de bir *Fıkıh Medeniyeti* diyebiliriz. İslâm Medeniyeti'nin düşünsel üretimine nitelik veya nicelik açısından baktığımızdan fıkhın hiç tartışmasız birincilik kürsüsüne yerleştiğini görürüz. Fıkıhla ilgili yazılanlar uzunuyla kısasıyla, şerhiyle muhtasarıyla, şerhlerin şerhleriyle sayılamayacak kadar çoktur. Yazılan bu kitapların tamamını sonuna kadar araştırmak dahi imkansızdır. Yakın zamana kadar Okyanus'tan Körfez'e dek bütün İslâm coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika'nın çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir deyişle Arapça'yı iyi bilen her müslümanın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Şu halde; *fıkıh*, Arap-İslâm toplumunda *insanlar arasında en adil paylaşılan bir şeydir,* diyebiliriz. Bu özelliklerinden dolayı fıkhın sırf ferd ve cemaatin –esas hedefi olan– pratik disiplinleri üzerinde değil aynı zamanda aklî disiplinleri üzerinde yani düşünme ve düşünsel üretme yolları üzerinde de güçlü etkileri vardır.

Bunlar fıkhın yaygınlık kapasitesi yani nicelik boyutuyla ilgiliydi. "Asâlet=orijinallik" yani nitelik boyutuna baktığımızda hiç tereddüt etmeden *fıkhın salt Arap-İslâm üretimi olduğunu* söyleyebiliriz. İslâm fıkhı bu açıdan bakıldığında dil bilimleriyle birlikte *Arap-İslâm Kültürü'ne özgü bir kazanım* olarak görülmektedir. Bazı şarkiyatçılar boşu boşuna İslâm Fıkhıyla Roma Hukuku arasında doğrudan veya dolaylı bağlar oluşturmaya çalışmışlardır. Böyle bir çaba içinde olan şarkiyatçıların vardıkları en son nokta şudur: "Roma Hukuku Doğu ülkelerindeki uygulamaları vasıtasıyla hukukî bir teâmül zemini oluşturmuş ve bu uygulamalar Doğu ülkelerinin adet ve geleneklerinin bir parçası haline gelmişlerdir. Bu teamül zemini ve söz konusu gelenekler hissedilmeyen bir şekilde İslâm Hukuku'na da dahil olmuşlardır."[1] Bu çekingen iddianın, üzerinde çalışılmaya değer bir varsayımdan daha zayıf olduğu ortadadır. Hatta bu iddia, bizatihi Roma Hukuku'nun Eski Mısır ve Keldanî Hukuk sistemlerine dayandığını savunan görüş ve teorilerden daha mütevazi görünmektedir.[2] Bu iddianın başvuru kaynağını oluşturan ve Roma Hukuku'nun İslâm Hukuku üzerinde etkilerinin olduğunu varsayan İtalyan şarkiyatçi Sentillana dahi varsayımını destekleyecek deliller bulamadığı için son döneminde geri adım atmak zorunda kalmıştır. Onun iddiası aslında aceleci bir varsayımdan başka bir şey değildir. Son dönemlerinde yazdığı bir makalesinde şöyle der: "Doğu ve Batı (İslâm ve Roma) hukuk sistemleri arasında müşterek temeller bulmaya çalışmak boşunadır. İslâm Hukuku, kendine has çizilmiş sınırları ve değişmez ilkeleri olan bir sistem olup onun sınır ve ilkelerinin bizim hukukumuza ve kanunlarımıza isnad veya ircâ edilmesi mümkün değildir. Çünkü o, bizim düşüncelerimize tamamen farklı düşen dinî bir hukuk sistemidir."[3]

Fıkhın Arap-İslâm Kültürü içindeki önemini nicelik ve nitelik olarak ortaya koyarken bunu çağdaş Arap söyleminde pek yaygın olan Batının meydan okumalarına karşı zâtı yüceltme teşebbüsü içinde yapmıyoruz. Fıkhın önemini ortaya koymaktaki hedefimiz; *İslâm Fıkhının geçmişte olduğu gibi günümüzde de Arap Aklı'nın özgünlüğünü*

ifade eden en öncelikli ürünü olduğunu teyid etmektir. Fıkhın gelişim tarihi de bu gerçeği tamamen desteklemektedir:

–Fıkıh, Tedvîn Asrı öncesinde, esnasında ve sonrasında muhtelif uzmanlıkların buluştukları bir platform oluşturmuştur. Büyük Şarkiyatçı Hamilton Gibb'in de ifade ettiği gibi fıkhî faaliyetler "Hicretin ilk üç asrındaki düşünsel potansiyelleri benzersiz bir şekilde kapsamına almıştır. Fıkıh sahasına katkıda bulunanlar sade kelâm alimleri, hadisçiler ve idareciler olmamış, dil bilimciler, tarihçiler ve edebiyatçılar da hukukî konuların tartışmalarına ve hukuk teliflerine katkıda bulunmuşlardır. Sonuçta *İslâm şeriatı, ümmetin hayat ve düşüncesine daha İslâm Medeniyeti'nin ilk dönemlerinde böylesine güçlü ve kapsamlı bir şekilde girmiştir.*"[4]

–Öte yandan kendilerine has bir fıkıh sistemleri olan Şîîler dışında fıkıh içindeki ihtilaflar, genelde Kelâmî ve siyasî ihtilafların üstüne çıkmış hatta Mutezile, Eş'arîlik, Maturîdiyye ve "Selefiyye" fıkıh mezheplerine yayılarak fıkıh mezheplerinin diğer bütün mezheplerin üstünde yeralmalarını sağlamışlardır. Siyasî ve kelâmî mezhep ve fırkaların çokluğuna rağmen *ilmî şahsiyetlerin fıkhî açıdan daha değişik dağıldıklarını ve akidevî, siyasî ya da felsefî farklılıklara rağmen aynı fıkıh mezhebinde yer aldıklarını görmekteyiz.* Bu durum hiç kuşkusuz Arap-İslâm Kültürü'nün, değişik parçalarını birbirleriyle kaynaştıran kanal ve köprülerle iskelet çatısının tesisine katkıda bulunmuştur. Bu kanal ve köprüler fıkık ve fıkıh ilimlerinden başka bir şey değildir.

–Fıkhın Arap-İslâm Kültürü içindeki gücünü ve bağımsızlığını vurgulayan bir başka gerçek daha vardır ki onu da burada kaydetmeden geçemeyiz. Bu gerçek özetle şudur: İslâm dini, akide planında sürekli karşı karşıya geldiği "Eski miras"la fıkıh ve şeriat alanında kesinlikle karşı karşıya gelmemiştir. Tarih, "eski bir hukuk"la İslâm Hukuku arasında yaşanmış herhangi bir çatışma veya mücadeleden söz etmemektedir. Ayrıca eski hukuk sistemlerinin İslâm Hukuku'nu etkilenmelerine dair bir kayıt da mevcut değildir. İslâm Hukuku, doğuş ve gelişme safhalarında "İslâmî" olarak devam etmiş ve fethedilen beldelerde cari olan hukuk sistemlerinin yerini almıştır. Bu durum,

akide planında olanların aksine bir gelişmedir. Çünkü akide planında, fethedilen beldelerin inançlarıyla İslâmî inançlar arasında çatışma ve karışmalar olmuştur. *Fıkıh sahasında ise "İslâm, kendinden önceki hukuk sistemlerini tamamen silmiştir."* Evet, İslâm'ın benimsediği veya ses çıkarmadığı birtakım yerel örfler vardır. Ama burada bizi ilgilendiren İslâm fıkhının pratik boyutundan ziyade teori ve görüşler boyutudur. Bu açıdan bakıldığında geçmiş kültür ve hukukların İslâm Hukuk Düşüncesi üzerinde en ufak etkileri olmamıştır.

Pratik fıkıhla teorik fıkhı birbirlerinden ayırmamız gerekir. Resul (s) ve Sahâbe döneminden Emevîlerin son yıllarına kadar fıkıh "teorilerden değil vakıadan hareket ediyordu. İnsanlar olayların hükümlerini araştırıyor, onları vukû bulmalarından sonra soruşturuyor veya mahkemeye düşüp şeriatın gerektirdiği şekilde verilen hükme teslim oluyorlardı. Henüz olayların varsayılması söz konusu değildi." Ama devrilmesinden sonra Tedvîn Asrı'yla birlikte "Fıkıh, pratik ve yaşanan olaylardan çok varsayım ve düşünsel üretimde genişletilmeye başlamıştır."[5] Bu dönemde fıkıh, daha ziyade bir zihin jimnastiğine dönüşmüştü. Önce olaylar varsayılıyor, sonra da bunlar için çözümler aranıyordu. Bu varsayım işleminde âlimler, "vakıada mümkün olabilen"lerle yetinmemiş, "zihinde mümkün olabilen"lere kadar gitmişlerdir. *Bu da İslâm Fıkhı'nı, bir nevî Yunan ve Modern Avrupa Kültürleri'nde matematik biliminin oynadığı rolü üstlenmeye sevketmiştir.* İşte İslâm Fıkhı'nın, Arap-İslâm Kültürü ve Arap Aklı'nın epistemolojik araştırmasındaki önemini ortaya çıkaran boyutu budur.

Fıkıh, Kur'an ilimleri, Hadis ilimleri, dil ilimleri, Nahiv ve Kelâm'ın yanı sıra geniş kapsamlı bir şekilde aritmetiği de (ilmü'l-hisâb=arithmetic) özellikle mirasla ilgili konularda kullanmıştır. İslâm Kültürü'nde matematiğe en yakın ilim, Miras Taksimi İlmi (ilmü'l-mevârîs=ferâiz)dir. Hatta daha da ileri giderek Arap-İslâm Kültürü'nde matematiğin gelişmesini, fıkhî pratiğin ihtiyaçlarına borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Benzer bir durum Batı'da yaşanmış ve modern çağda fizik biliminin ihtiyaçları, Descartes, Newton... gibi şahsiyetlerle matematiğin ivme kazanmasına yol açmıştır. Te-

orik fıkhın özellikle de ferâiz ilminin ihtiyaçları, matematik ilmini gelişmeye ve sürekli yenilenmeye sevk etmiştir. Hatta cebir mukâbele ilminin keşfi dahi bu ihtiyaç sayesinde gündeme gelmiştir, diyebiliriz. Arap-İslâm Kültürü'nde bu ilimlerin mucidi olarak bilinen Muhammed b. Musa el-Havârizmî'nin (Me'mun Dönemi) fıkıhla uğraştığı hakkında kesin bir bilgi veremememize rağmen şunu –kendi ağzıyla da ifade ettiği gibi– gözden uzak tutamayız ki o *el-Cebru ve'l-mukâbele* kitabını şu amaçla telif etmiştir: "Halkın, *miras paylaşımı, vasiyyet*, taksimat, hüküm ve ticaret gibi konularda ihtiyaçlarını karşılamak üzere". Bu nedenledir ki o, kitabının ikinci bölümünü "Kitâbu'l-vasâyâ" başlığıyla fıkhî meselelere ayırmıştır. Hvârizmî birinci bölümde asal sayılar, denklemler gibi temel teorik konuları işlemiştir.[6]

Bu konuya delalet edebilecek bir diğer işarete de *Mefâtîhu'l-ulûm* adlı eserin sahibi tarafından bulunulmuştur: "Cebir ve mukabele, hesap ilminin değişik dallarından biri olup *vasiyyet, miras*, muâmelat gibi çözümü güç konular için güzel bir çözüm oluştururlar."[7] Dikkate değer bir husus da *İbn Haldun'un ferâiz ilmini "sayısal bilimler" arasında zikretmesidir. İbn Haldun ferâiz ilmini, hesap, cebir, mukâbele ve muâmelat ilimlerinin bir dalı olarak kabul etmiştir.* O, bu ilmi şöyle tarif etmiştir: "Ferâiz ilmi, verasetlerdeki pay sahiplerinin hisselerinin tashihinde başvurulan bir hesap sanatıdır... Bu özelliğiyle fıkhın verâset ahkâmıyla ilgili bölümüyle birlikte hesap ilminin bir bölümünü de kapsar."[8] İlimleri, aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayıran İbn Haldun bu ayrımda dayandığı temelden hareket ederek ferâiz ilmini sayısal bilimler arasına katmıştır. Bizce aksini yapmayıp cebir ve mukabele ilimlerini fıkıh ilmine ilhak etseydi daha doğru hareket etmiş olurdu. Çünkü bu ilimler fakihin alet ilimleri yani fıkhın yardımcı ilimleridir.

II

Yukarıdaki mülâhazalarla birlikte fıkıh ilminin Arap-İslâm Kültürü içindeki önemi daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Konumuz

açısından fıkıhta izlenen *teorik üretim yöntemi* yani fıkıh metodolojisi daha büyük önem arz etmektedir. Hakikaten İslâm Fıkhı'nın orijinalliği dolayısıyla onu üreten aklın yani Arap Aklı'nın özgünlüğü bu metod ilmine dayanmaktadır. Gerek geçmiş kültürlerde gerekse İslâm sonrası yabancı kültürlerde buna benzer bir ilimle karşılaşamamaktayız. Prof. Muhammed Hamidullah da buna dikkat çekerek şöyle demiştir: "Fıkıh metodolojisi (=ilmu usûli'l-fıkh), dünya tarihinde şu veya bu disipline özgü tafsîlî kanunlardan ayrılan bir kanun ilminin inşası için yapılmış ilk girişimdir. Bu ilim aynı zamanda herhangi bir beldenin veya çağın kanunlarının araştırılmasında da uygulanabilecek bir ilimdir." Bütün toplumlarda kanunlar ve örfler olmuştur: Hammurabî hukukunun yanısıra Yunanlılar'da on iki levha vardır. Romolılar'da ise Cassius kanunları ve Justinyen kanunları vardır. Tabiî Çin ve Hindistan'da muhtelif kanunlar mevcuttur. Ama bütün bu kanunlar İslâm Hukuku'nda olduğu gibi bir metodoloji ilmi üzerine yapılanmamışlardır. "İlk defa müslümanlar tarafından keşfedilen bu ilmin bir benzerini ne Yunanlılar'da, ne Romalılar'da, ne Batı'da, Babiller'de, Çin'de, Hindistan'da, İran'da, Mısır'da kısaca bütün Doğu'da ne de başka bir mekanda bulmamız mümkün değildir."[9]

Bu ilmin konumuzla –Arap Aklı'nın kritiğiyle– ilgili önemini daha iyi takdir edebilmek için onun epistemolojik metodik karakterine dikkat çekmemiz yeterli olacaktır. O "Şer'î hükümlerin, delillerden çıkarılmasında (=istinbât) başvurulan kurallardır."[10] *Felsefe için mantık neyse, fıkıh için de fıkıh metodolojisi odur.*[11] Buna başta söylediğimiz, fıkhın Arap-İslâm Kültürü'nde nicelik ve nitelik olarak kapladığı yerin felsefesinin Yunan Kültürü'nde kapladığı yere eşit olduğu ifadesini eklersek, *fıkhın görevi toplum için yasama, fıkıh usûlünün görevi ise akıl için yasama olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.* O, sadece fıkhî akıl için değil aynı zamanda İslâm Kültürü içinde oluşan ve etkinlikte bulunan Arap Aklı için de yasa koyar. Ama bütün bunları söylememiz, fıkıhçıların yöntemini bütün yöntemlerin efendisi haline getirmemiz anlamına gelmez. Şu ana kadar söylediklerimizle vurgulamak istediğimiz –ilerleyen sayfalarda da açıkça ortaya çıkacağı gibi– fıkıh, na-

hiv, kelâm veya diğer ilimlerle Arap Aklı'nın tek bir yöntem üzerine yapılandığıdır. Bu yöntem de fıkıhçıların temel aldıkları mekanizmaların aynısına dayanır. Bunun sebebi, sadece fıkıh usulünün başlıca ilimlerden devşirilmiş kurallardan oluşması değildir. Evet usulcüler (Fıkıh metodologları) maksatlarına hizmet edecek kuralları derlemiş ve ilim haline getirmişlerdir."[12] Ama bu ilim –fıkıh usûlü– de kanunlaştırılmış olgun bir yönteme dönüştükten sonra kendisine asıl teşkil etmiş söz konusu ilimler için başvuru kaynağı haline gelmiştir.

Şâfiî'den sonra yaşayan metodologların bu ilmi zenginleştirmedeki fonksiyonlarının önemini hafife almamamıza rağmen *er-Risâle* sahibinin koyduğu kurallar, bu metodoloji ilminin ana çatısını ve iskeletini oluşturmaya devam etmişlerdir. *Şâfiî'nin koyduğu "kuralların" Arap-İslâm Aklı'nın oluşumundaki önemi; Descartes'in koyduğu "metod kuralları"nın özelde Fransız Düşüncesi genelde de Modern Batı Rasyonalizmi'nin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir.*[13] Şu halde *Arap-İslâm Rasyonalizmi* diyebileceğimiz olguyu tesis eden "kuralları" ele almaya başlayabiliriz. Öncelikle bu kuralları dikte eden ve bunları kanunlaştırıp akıl için yasa koyan kurallar haline getiren düşünsel ortamı açıklamamız gerekir.

Tedvîn Asrı'yla birlikte teşekkül eden, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan Arap-İslâm Düşüncesi'ne baktığımızda onun iki ana akıma dağıldığını görürüz: Birinci akım, *İslâmî mirasa sıkı sıkı sarılan* ve eşyayı değerlendirmede yegane ölçüt olarak ona dayanmaya çağıran bir akımdır. İkinci akım ise *görüşe (re'y) sarılan* ve gerek İslâm Mirasının anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde ona yaslanmaya çağıran bir akımdır. İslâm Kültürü'nün bütün alanlarında etkin olan bu iki akımın örneğin *Tefsir ilmi*ndeki yansıması şöyle olmuştur: "Eser"le yani Allah Resulü (s) ve sahabeden nakledilen haber ve rivayetlerle tefsir, diğeri ise "re'y"le yani Kur'anî söylemi anlamada dilin kuralları, Arapça'nın ifade üslupları ve nûzul sebeplerini göz önünde bulundurarak aklın hükümlerinin ışığı altında ictihadla tefsir yapmak. Tefsir ilmi için geçerli olan durum aynen *Hadis ilmi* için de geçerlidir. Kimi vardır, Resul (s)'den ri-

vayet edilen her türlü hadisi kabul edip onun sıhhatinden kuşku duymaya cür'et edemez. Belki de böyleleri hiç kimsenin ona yalan isnad edemeyeceğini düşünürler. Ama kimi de vardır ki re'y'den hadislerin kabûlü için binbir şart koşar. *Dil ve nahiv* sahasında da aynı durum söz konusudur. Merkezleri Kûfe ve Bağdat olan dil bilimci ve nahivciler, rivayet ve simâ'a dayanırlarken Basra merkezli olanlar dilde ve nahivde re'y ve kıyasa dayanırlar. Gerçi bu mekansal farklılaşma bizim için pek önem ifade etmez. Zira fıkıhda re'y ve ictihadı savunanlar (=*Ehlu'r-re'y*) genelde Kûfe merkezlidirler. Öte yandan dilde kıyası ön plana çıkaran Basra'da hayli çok sayıda hadisçi (=*Ehlu'l-hadis*) yaşamaktaydı. Ancak bu mücadeleyi –şu veya bu ilim içinde olsun– gerçek şeklinin dışında anlamamalı ve ona yüklenmemesi gereken şeyleri yüklememeliyiz. Mücadele, her zaman "eski" ile "yeni" veya "değişmez" ile "değişebilir" arasında olmamış *aksine eski veya yeninin kendi içindeki bakış açıları arasında da mücadeleye şahit olunmuştur.*[14] *Öyle ki herhangi bir alanda "re'y"i esas alan bir şahsiyet, başka bir alanda "nakil" veya "eser"i temel alabilmekteydi.* Hukukta re'y okulunun lideri olan Ebu Hanife inançta Ehl-i Sünnettendi (yani Mutezile'nin karşısındaydı). İnanç sahasında Mutezile'nin aklı en çok kullanan adamı Nazzâm fıkıh alanında re'y, kıyas ve icmanın karşısındaydı.

Şu halde fıkıh, kelâm, nahiv veya diğer ilimlerden herhangi birinde yaşanan mücadele, tam olarak "eski" ile "yeni" arasında bir mücadele/çatışma değildi. Aksine eski ve yeninin yorumu ve ele alınışında aynı usûle ve önermelere dayanmayan farklı bakış açıları arasında varolan bir çatışmaydı. Başka bir deyişle Tedvîn Asrı'yla birlikte Arap-İslâm ilimlerinin oluşum safhasına refakat eden bu bakış açısı farklılığı temelde bir "esaslar krizi"nin ifadesiydi. *Arap-İslâm ilimlerinin pratikte tedvin edilmeleri ve bablara ayrılmalarından sonra bir de mantıksal ve epistemolojik açıdan yeniden tesis edilmeleri (esaslara dayandırılmaları) gerekmekteydi.* İlimlerin bablara ayrılması; yeterli olmadığı gibi sadece yeniden gözden geçirmekle dahi çözümlenemeyecek sorunlara da yol açmıştır. Bu bablara ayırmanın (=tebvîb) yeniden yapılması, sağlam ve açık usûl ve önermelere dayandırılması hayati bir ihtiyaçtır.

Arap-İslâm ilimlerinin yaklaşık tamamında bulunduğunu söylediğimiz "esaslar krizi" aşağı yukarı ortak bir zaman diliminde kendini dayatmaya başlamışsa da krizin şiddeti her ilim için aynı derecede olmamıştır. Örneğin *kelâm ilmi* henüz bütün ağırlığını dış kökenli hücumlara direnmeye veriyordu. Özellikle Maniheizm'in saldırılarını savmak için büyük çaba sarfediliyordu. İşte bu yüzdendir ki kelâm ilminin "esasları" meselesinin çözümü diğer ilimlere nisbeten geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Zındıkların tasfiye edilmesinden sonra mücadele bizatihi İslâm dairesinin içine taşınmıştır. Kelâm ilminin, esasları üzerine inşası operasyonunu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gerçekleştirmiştir. Nahiv ilminde ise dini, akideyi ve şeriatı doğrudan ilgilendiren unsurlar bulunmadığı için bu ilmin katı bir sisteme bağlanmasında da acele edilmemiştir. *Nahiv ilmi*, dinî nasların anlaşılması ve tevilinde tarafları görüş farklılıklarıyla beslemiştir. Nahivde etkin olan iki okul Kûfe ve Basra okulları kendilerine özgü usûlleriyle varolmayı sürdürmüşlerdir. Fıkıh sahasına gelince burada durum tamamen farklıdır. Bu alanda etkin olan iki temel akımı temsil eden "re'y" taraftarlarıyla "hadis"i savunanlar arasındaki çekişme eğer devam etseydi, çatışmanın şiddeti bir kenara, oluşacak sonuçlar çok büyük tehlike arzedecekti. Vakıada ortaya çıkan yenilikler hakkında bir şey söyleyebilmek için *uydurulan hadislerle (=el-ehâdîsu'l-mevzû'a) hadis kurumu giderek devleşiyordu.* Öte yandan *re'y* de –tabir caizse– tamamen teorik varsayımlar boyutuna ulaşıp çoğu zaman naslardan esinlenmeyi bırakarak salt aklın iyi görmesine (=*istihsân*) dayanmaya başlamıştı. Öyleyse artık bir yandan hadis uydurma işine dur diyecek diğer yanda re'y kurumunu belli sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir araştırma yönteminin tesis edilmesi zorunluydu. İşte bu görevi Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî (H. 150-204) üstlenmiştir.

Fıkıh sahasındaki "Usûl" üzerinde yapılan mücadelelerin sosyal ve siyasî boyutları da olmakla birlikte bunlar bizim şu anda ilgi alanımıza girmemektedir. Burada ortaya koymak istediğimiz; Arap Düşüncesi'nin özellikle fıkıh sahasında "usûl" meselesinin çözümlenmesini ge-

rektiren bir noktaya gelmiş olmasıdır. Fıkıh sahasındaki bu şiddetli çatışmayı yakından yaşayan Şâfiî, Medine'de Hadis Ehli'yle birlikte ilim tahsil etmesi ardından Irak'a giderek orada Re'y Ehli'nden de yararlanması ve onlarla ilginç münazaralar yapması neticesinde fıkıh usûlünün tesbiti ve re'yin kanunlaştırılması yolunda çalışmaya başlamıştır. O, her şeyin belli bir düzene sokulmasını isteyen kafalardandı. Şâfiî, düzenliliğe yönelik bu eğilimini, hakkında bilgi sahibi olduğu söylenen tıb ve astroloji bilimlerinden veya başka bir yerden kazanmış olabilir. Ama şunda hiç kuşku yoktur ki usûl ilminin bu mimarı, gerek gençlik yıllarında gerekse yaşlılığında kendilerinden istifade ettiği, içlerine karıştığı ve münazaralar yaptığı dil bilimcilere ve nahivcilere çok şey borçludur. Bu kimseler o dönemde dili ve nahvi, açık ve belli bir "usûl"den hareketle kanunlaştırma konusunda çok ciddi bir şekilde çalışıyorlardı. Özellikle Halil ve Sîbeveyh dil formunu sıkı bir şekilde kilitleyip yeni şeylerin ona karışmasını önlemişlerdir. Tabiî bu form içinde kendisine bir temel bulan yenilikler dışında.

Şâfiî gençlik yıllarında Arûz ilminin mucidi Halil b. Ahmed'in çağdaşıydı. Halil b. Ahmed Arapça'yı geçen bölümde açıkladığımız formlara dayanarak derleyen şahsiyetti. Şâfiî, Halil'in öğrencisi olan Sîbeveyh'in de çağdaşıydı. *el-Kitâb* sahibi olan Sîbeveyh Arap Dili'nin kurallarını, katılığını bugüne kadar muhafaza eden çok sağlam bir form içinde toplamış ve dilin "usûlü"nü koymuştur. *el-Kitâb*'la oluşturulan kurallar bütünü, günümüzde dahi değişime inatla karşı koymaktadır. Şâfiî, giriştiği çalışmada ister Halil'den isterse Sîbeveyh'den esinlenmiş olsun, göz ardı edilemeyecek husus dil bilimci ve nahivcilerin izledikleri metodun *er-Risâle* üzerinde şekil ve içerik olarak etkili olmuş olmasıdır. Şâfiî'nin, eserini *er-Risâle* değil de *el-Kitâb*[15] olarak isimlendirdiğini bildiğimizde Şâfiî'nin projesiyle "*el-Kitâb*" sahibi Sîbeveyh'in projesi arasında ne gibi bir ilişki olduğunu daha iyi kavrayabiliriz: O, *'Nahvin Kitabı' ise bu da 'Fıkhın Kitabı'dır.* Halil "Beyanın sihrini" lafız ve vezin olarak, Sîbeveyh i'râb ve sarf (=çekim) olarak kanunlaştırmış, Şâfiî de eserine "Beyânın keyfiyetini" açıklamakla başlamıştır. *Arap beyanı, yapı (=nahiv) ve anlam bakımın-*

dan kanunlaştırılmış ise neden yapının anlamla ilişkisi bazında kanunlaştırılamaz ki? Dinî nasların keyfiyetinde yapılacak bu kanunlaştırma, bir yandan hukuk/fıkıh sahasında başını alıp giden "kargaşa"ya son verecek diğer yandan da re'y ve hadiste görülen enflasyonu durdurabilecekti.

Şu halde Şâfiî'nin "usûlü" kanunlaştırma çalışmasında dayandığı kaynak otoriteyi Yunan mantığında veya tıb, astroloji gibi bilimlerde aramak yanlıştır. Zaten *er-Risâle* daha ilk sayfalarından itibaren kendisini yönlendiren kaynak otoriteyi tanımlamaktadır. Mesele temelde "Arap Beyânı" dairesi içinde çalışmakla sınırlıdır. Bu nedenledir ki *er-Risâle*'de ilk adım, "*Beyânın Keyfiyeti*" sorusuyla atılmıştır.

Şâfiî bu soruyu şöyle cevaplar:

"Beyân; temel prensipleri toplanmış, furû'u (=dalları) ise dağınık olan anlamları içeren bir isimdir. Bu anlamlar Kur'an'ın kendi diliyle indiği kimseler arasında ona muhatap olanlar için bir beyân (=açıklama)dır. Bu mânâlar; o kimseler nezdinde birbirlerine yakın seviyededirler. Her ne kadar bazı mânâlar, beyanın gücü bakımından diğer bir bölümden daha üstün olsalar da..... Arapların dilini bilmeyenler için bu mânâların hepsi muhteliftirler."

Şu halde "Beyân" ile kasdedilen; Arapların diliyle, ifade ve edebî fasihlikte Arapça'nın üslupları doğrultusunda inen Kur'anî söylemdir. Hedef ise; onun kanunlaştırılması yani *Beyân'ın usûl ve furû'dan oluştuğundan* hareketle yapı-anlam ilişkisinin belirlenmesidir. Usûl-furû' ilişkisini belirleyecek olan, Arapça bilgisidir. Bu ilişkinin muğlaklaşması ve dağılması, ancak "Arapların dilini bilmeyenler için" söz konusudur. İlgi alanına gelince; Kur'anî hitapdan çıkartılan etkisi her iki alanı kapsasa da akîde değil sadece şeriat dairesiyle sınırlıdır.

Şâfiî bundan sonra Kur'anî hitabda yer alan beyan şekillerinin tespit ve sayımına girişerek bunları beş şekille sınırlar: **I.** Allah Teâla'nın, bizatihi açık olması itibarıyla tevil ve açıklamaya ihtiyaç duymayacak şekilde yarattıklarına beyân ettiği naslar; **II.** Allah Teâlâ'nın kullarına nas olarak beyân ettiği ama tevil ve açıklamayı gerektiren naslar, ki bunların açıklamasını Allah Resulü (s)'nün sünneti üstlenmiştir. III. Allah Teâlâ'nın Kitâb'da farz kıldığı, keyfiyetinin

Resul (s) tarafından açıklandığı emirler. **IV.** Kur'an'ın sükût edip Resul (s.)'ün açıkladığı ve yukardaki nasların gücüne ulaşanlar. Çünkü Allah, Kitabında Resul (s)'e itaati farz kılmıştır. **V.** Allah Teâla'nın yerine getirilmesini kullarına farz kıldığı hususlar. Kulların bunları yapmaları da Arapçayı, ifade üsluplarını, re'yi, kıyasa dayandırma yöntemlerini bilmelerinden geçer. Buradaki kıyas, hakkında hiçbir nas veya haberin bulunmadığı bir meselenin, nas, haber veya icmada "geçmiş bir misâle" dayandırılarak yapılan bir kıyastır. İşte bu noktada re'yi kanunlaştıran ve hareket alanını belirleyen genel kural devreye girmektedir. Şâfiî der ki: *"Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiçbir şey için helâl veya haram diyemez. İlim ciheti ise, Kitab veya Sünnet'ten bir haber, icma veya kıyastır."* (s. 39).

Şâfiî, işte bu şekilde fıkhın usûlünü dört asılla sınırlamış ve bunu yapmak suretiyle Ehl-i Hadisle Ehl-i Re'yin arasını bulmuştur. Tabiî bunu yaparken iki metodik meseleyi de çözümlemiştir: a. Re'yin (kıyasın) şart ve sınırları; b. Kur'anî Beyânda lafız-anlam ilişkisi.

--*Re'y konusunda Şâfiî'ye göre ancak kıyâs söz konusu olabilir:* "Kıyâs; Kitâb veya sünnetle var olan bir habere muvafık olmak üzere delillerden hüküm aramaktır. –Muvâfakat, aslın fer'e muvâfık olmasıdır– ki bu, ya aynı anlamı paylaşmaları veya aralarında benzerlik bulunmasıyla olur." (s. 40). Herhalükârda *"ancak kıyas âletine sahip olanlar kıyas yapabilirler. Kıyas âleti ise; Allah'ın Kitabı'nda yer alan hükümleri, farzını, âdâbını, nâsihini, mensûhunu, âmmını, hâssını, tavsiyelerini.... bilmektir. Önceki sünnetleri, selefin sözlerini, milletin icmasını ve ihtilafını, Arapların dilini bilmeyen biri kıyas yapamaz."* (s. 509-510) İhtiyaç veya zarûret nedeniyle re'y sahiplerinin başvurdukları istihsana (=bir şeyi aklen iyi görme) gelince o da Şâfiî'ye göre caiz değildir. Çünkü "eğer kıyası devre dışı bırakmak caiz olsaydı ilim sahibi olmayan akıl sahiplerinin, hakkında hiçbir haber olmayan şey için istihsanda bulunarak bir şey söylemeleri caiz olurdu. Habersiz ve kıyassız bir şey söylemek (=hüküm vermek), kesinlikle caiz değildir." (S. 155). Yine *"Hiç kimse istihsana dayanarak bir şey söyleyemez. Çünkü istihsâna dayanarak hüküm veren, "geçmiş bir örneğe" dayanmaksızın bir hüküm ih-*

dâs etmiş olur." (s.25) Haberle sâbit olan "geçmiş bir örnek" şart olduğuna göre *ıstıslâh* (masâlih-i mürsele=hakkında nas varid olmayan maslahatlar) da caiz olmamaktadır. Oysa Ehl-i Hadis okulunun lideri olan İmam Mâlik bununla amel etmekteydi.[16] Şâfiî bu yaklaşımıyla hem Ebu Hanife'nin re'yde dayandığı temeli (=*istihsan*), hem de Mâlik'in hadis olmaması halinde hadisin yerine koyduğu esası (=masâlih-i mürsele) ellerinden almış ve böylelikle her şeyi kıyas yoluyla Kitab ve Sünnete ircâ' etmeyi hedeflemiştir.[17]

–*Arap Beyanındaki lafız-anlam ilişkisine gelince* Şâfiî bu ilişkiyi şöyle belirlemektedir: "Allah Teâla, Kitab'ıyla Araplar'a onların diliyle bilinen anlamlar üzerinde hitab etmiştir. Onun bilinen anlamlarından bazıları şunlardır: Lisanın genişliği ve O'nun hitabındaki fıtratının şeklidir: O, Kur'an'dan bir şeyle hitâb ettiğinde *âmm* ve *zâhir* hitâb edip onunla yine âmm ve zâhiri murâd edebilir. Bazen âmm ve zâhir hitab eder de sadece âmmı murâd edip lafza hâssı sokarak hitab olunan şeyin biraz üzerini kapatabilir. Âmm ve zâhir hitâb edip sadece hâssı murâd edebilir. Veya zâhir hitâb edip onun siyâkında gayr–i zâhir olmasını murâd edebilir. Bütün bunların ilmi, O'nun Kitabı'nın başında, ortasında veya sonunda mevcuttur. Araplar bir kelâma başladıklarında onun lafzının başlangıcı sonundan ayrılır. Veya bir şeyi anlatmaya başlarlar da lafızlarının sonu, başlangıçtan ayrılır. Bir şeyi söylerler de onu lafızla izah etmeksizin işaretle bilirler. Bu tür sözler, sadece Arapça'yı bilenlere mahsus olduğu için Arapça kelâmın en üst noktasında yer alırlar. Tek bir varlık birçok isimle adlandırıldığı gibi tek bir isimle birçok anlam (=varlık) isimlendirilebilir." (s. 51-52).

İctihad, dinî nasların yine kendi kullanım alanları içinde anlaşılmaya çalışılmasıdır. İctihâdî çözümler ancak naslar dairesinde ve onlar vasıtasıyla araştırılabilirler. Kıyas, mutlak re'y olmayıp "Kitap veya Sünnetle var olan bir habere muvafık olmak üzere delillerden hüküm aramaktır." Şu halde bir meselede kıyâs olabilmesi için Kitâb ve Sünnetten asıl teşkil edecek bir haber bulunması ve asıl ile fer'i (yani verilecek hüküm) arasında anlam ortaklığı veya benzerliği şeklinde bir muvafakatın olması gerekir. İctihad ve kıyas taraflardan birini

diğerine bağlamaya çalışan zihinsel mekanizmalar olup, aklî ilkelerden hareketle düşünsel bir dünya işna etmekle alâkaları yoktur."[18] Bu zihinsel mekanizmaların aktivite alanlarını ise naslar teşkil eder. *İşte buradan hareketle fıkhî düşüncenin içeriği, nasların "değerlendirilmesi" ya da usûlcülerin ifadesiyle "hükümlerin lafızlardan üretilmesi" işlemiyle sınırlı kalmıştır.* Fıkıh usûlü araştırması da lafızları, türlerini, delâletlerini ve delâlet şekillerini ele alan sözel önermelerden hareket eder. Bu araştırmaların konusu, neredeyse tamamen Kur'an-ı Kerim'le sınırlanmış gibidir.

Yukarıda Şâfiî'nin fıkıh usûlüyle ilgili getirdiği kuralların tamamını özetledik. Tabiî bunları açıklarken Kur'an'dan verdiği çok sayıda örneği zikretmedik. Kur'an'a vakıf olan hiç kimse Şafii'nin verdiği örnekleri inceledikten sonra koyduğu kurallar hakkında hiçbir kapalılık veya tereddütle karşılaşmayacaktır. Ancak Şâfiî'nin koyduğu kuralların önemi bizim açımızdan ne miktarında ne de açıklık veya kapalılığında yatmamaktadır. Bize göre onların gerçek önemi, Arap Aklı, üzerinde asırlar boyu otoriter olan ve etkileri günümüze dek süregelen epistemolojik yönlendirme boyutunda yatmaktadır. *Şâfiî, Arap Aklı'nı yatay olarak parçayı parçayla birleştirmeye, yani fer'i asl'a dayandırmaya (=kıyâs) yönlendirmiştir. Dikey olarak ise bir lafzı birçok anlama, bir anlamı birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Bu, dil ve kelâmla ilgili konularda yapılanın fıkhî konulara aynen uygulanmasından ibarettir.* Arap Aklı, Şâfiî'nin bu girişimi sayesinde bu iki mihver arasında hareket ederek kendini beslemiş ve onu fıkhî bir akla; yani bütün becerisi, fer'lere asıl aramak, dolayısıyla yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüştürmüştür. Bunu yaparken de sürekli nasları temel aldığı için, naslar Arap Aklı'nın kaynak otoritesini oluşturmaya başlamıştır. *Böyle bir statüsü olan akıl tabiî ki ancak başkasının ürettiği vasıtasıyla üretebilen bir akıldır.* Peki bu gerçeği teyid etmek için "geçmiş"ten ve Arap Düşüncesi'nin "bugün"ünden örnekler vermeye ihtiyaç var mı?

Araştırmamızın bizden daha hızlı gitmesini engellemek için bu faslın başında ifade ettiğimiz düşünceyi yeniden vurgulamak istiyo-

ruz: *"Fıkh"ın görevi, toplum için yasa koymak ise "fıkıh usûlü"nün görevi de akıl için yasa koymaktır.* İslâm fıkhının yaşanan vakıa ve toplumun varolan sorunlarıyla mı yoksa yaşanması imkansız gibi görünen teorik varsayımları esas alıp yaşanan vakıanın örf ve adetlerle kanunlaştırılmasına yöneldiğini bir kenara koyarsak şu olgunun hiç tartışma kabul etmez bir gerçek olduğunu görürüz: "*Şâfiî, hakikaten Arap Aklı'nın en büyük yasa koyucusudur.*" "Re'y", onun öncesinde özellikle Ebu Hanife döneminde mutlak serbestliğe sahipken o "re'y"i sınırlamıştır. Yine o, Ehl-i Hadis'le Ehl-i Re'y arasındaki uçurumun kenarlarını birbirine yakınlaştırmış ve "re'y" taraftarlarının da sonuçta "hadis"lere dayanması gerektiğini düşündüğünden dolayı terazide Ehl-i Hadis'in tarafını diğerlerininkinden daha ağır bastırmıştır. "Re'y"in Ebu Hanife döneminde ne kadar özgür olduğunu anlatabilmek için sayısız örnek arasından sadece ikisini zikretmek istiyoruz:

Rivayete göre adamın biri Ebu Hanife'ye bir soru sordu. O da kendisine cevap verdi. Adam onun verdiği cevaba itiraz ederek Allah Resulü (s)'nden aksinin rivayet edildiğini söyledi. Bunun üzerine Ebu Hanife: "*Onu bırakalım*" dedi. Ebu Hanife bu sözüyle doğrunun, kendi aklının gösterdiği olup Resul (s)'den rivayet edilen veya ona nisbet edilen haber olmadığına işaret etmiştir. Biri, onun yanında şu hadisi rivayet etti: "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkça vazgeçme hakkına sahiptirler." Yani alan kişiyle satan kişi, alışveriş sözünün verildiği mekandan ayrılmadan bu sözü feshetme hakkına sahiptirler. Ebu Hanife buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "Ya gemide iseler? Ya hapishanedeyseler? Ya yolculuk yapıyorlarsa?" Gerçekten de alıcı ile satıcının alışveriş akdini yapmalarından sonra ayrılmalarını imkansız kılan şartlar vardır. Ebu Hanife işte bu şartları göz önünde bulundurarak şöyle fetva vermiştir: "Alış veriş kesinleştiğinde vazgeçme hakkı yoktur." Yani alış veriş sözleşmesi hukûkî açıdan kesinleştiğinde taraflar ayrılsalar da aynı mekanda kalsalar da vazgeçme hakları yoktur. Fıkhî hilelere gelince, Ebu Hanife zor durumlara düşen kişiler için çözümler bulmasıyla bilinen bir şahsiyettir. Örneğin adamın biri Ramazan ayında gündüz vakti karısıyla birleşeceğine dair yemin etmişti. Adam iki yönlü bir

problemle karşı karşıya kalmıştı. Bir yandan yemin, diğer yandan Ramazan günü kasden oruç bozmak. Ebu Hanife adamı bu sıkıntısından kurtarmak için hanımıyla birlikte yolculuğa çıkması fetvasını verdi. Böylece her ikisinin de oruç tutmamaları helal olacak aynı zamanda birleşebilecekleri için yemin de bozulmayacaktı.

Ebu Hanife ve "re'y" ehlinin geneli için yasa koyucu olan akıldı. Ebu Hanife fıkhî konularda, Mutezile'nin akidevî konularda düşündüğü gibi düşünüyordu. *Ama Şâfiî'yle birlikte akıl yasa koyan değil, kendisi için yasa konulan oldu.* Küçük farklara rağmen Şâfiî'nin kurallarının bütün fıkıh mezhepleri (Zahiriyye ve Şîa'dan kıyası reddedenler hariç) tarafından temel alındığını gördüğümüzde, Arap Aklı'nın dinamikleri ve yönlendiricileriyle ilgili bir araştırmada bunların ne derece önemli olduğunu daha iyi kavrarız. Arap-İslâm Kültürü'nün değişik dalları arasındaki köklü ve kapsamlı geçişimleri de hesaba kattığınızda bu kuralların önemi daha da artacaktır. Şâfiî'nin kuralları, kendi sahalarıyla uyumu sağladıktan sonra nahivciler ve kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Kısaca özetlememiz gerekirse bu; Arap-İslâm ilimlerindeki *konu birliği*nin (=nas) dayattığı *yöntem birliği*nden (=*kıyâs*) ibarettir. Bunu ileride daha ayrıntılı olarak açıklayacağız. Şimdi; Arap Aklı'nın tarihindeki en önemli mesele olan *hilafet meselesi*ni ele alışında izlediği yol üzerinde Şâfiî'nin kurallarının ne gibi etkilerde bulunduğunu incelemek istiyoruz.

Arap-İslâm Kültürü'nün tarihî seyrinde ilgi ve merak konusu olan birçok mesele vardır. Başka bir deyişle bu kültürün realitesini, gelişmesini, değişmesini ve dallarının birbirleriyle ilişkisini anlama çabamızda birçok boşluk vardır. Bu mesele veya boşluklardan biri de, *Hilâfet* meselesidir. *Hilafet sorunu Arap-İslâm Düşünce tarihinin belki de ilk sorunu olmasına rağmen teorik olarak Arap-İslâm Düşüncesi'nin en son ele aldığı bir sorundur.* Oysa Hilafet tartışmaları çok erken dönemlere dayanmaktadır. Bu tartışmalar, İslâmî İlimler arasında soyutluk ve kuramsallığa en fazla dalan ilim olan Kelâm'ın da hareket noktasını oluşturmuştur.

Siyasî faktörlerin bu konuda şu veya bu şekilde rol oynamış olmaları muhtemeldir. Bu faktörlerin başında da iktidar faktörü ve İslâm

tarihinde ve Ortaçağ'da hakim olan tüm iktidarların istibdatçı karakteri gelmektedir. Ancak idarelerin siyaseti, siyasetle ilgili konuların işlenmesini tamamen engellemiş değildir. Şu halde *hilafet meselesinin kuramsallaştırılmamasının* ardında siyasî faktörler, istibdât... vb. yatmamaktadır. Çalışmalar en azından mevcut iktidarlara, dinî veya aklî açıdan meşrûluk izafe etmeyi hedefleyebilirlerdi, dersek zaten bu olmuştur. Ama, hilafet sorununun ortaya çıkışının üzerinden yaklaşık iki asır geçtikten sonra bu yapılmıştır. Akidevî konularda teorik araştırmaların kalkış noktasını oluşturmasına rağmen Hilafet konusunun kuramsal olarak ele alınması neden ertelenmiştir?

Bu sorunun cevabını Arap-İslâm Düşüncesi'nin epistemolojik sisteminin gelişmesini incelediğimizde bulabiliriz. *Hilafetin kuramsallaştırılması ve yönetim" ona yasal bir kimlik kazandırarak vakıayı meşrulaştırabilecek ve kanunlaştırabilecek olan düşünce için kuralların varlığına ihtiyaç duyuyordu. Bu kurallar ise disiplinli bir şekilde ancak Şâfiî'yle birlikte Arap Aklı'na kazandırılmıştır.* Sünnî Düşünce'nin Hilafet meselesinin kuramsallaştırılmasında gösterdiği gevşeklik bir tesadüf eseri değildir. Nitekim, Şâfiî'nin "Yöntem Kuralları"nı koymasından sonra ister kelâmcı ister fıkıhçı bütün müelliflerin onun hakkında bir şeyler söylemeleri "farz-ı ayn" olmuştur. Hilafetle ilgili Sünnî yaklaşımın oluşmasında Şâfiî'nin kurallarının önemini daha iyi idrak edebilmek için Sünnî Kelâm'ın Şâfiî öncesi ve sonrası dönemlerini şöyle hızlı bir mukayeseye tâbi tutmamız gerekir.

Hilâfet sorununun ortaya çıkmasından itibaren Ehl-i Sünnet'in bu konuda bir görüşe sahip oldukları kuşkusuzdur. Müslümanların Şîa, Haricîler, Mürcie... gibi isimler taşıyan değişik fırkalara bölünmelerinin temelinde Hilafet sorunu yatmıyor muydu? Ama Şiî veya Haricî olmayanların genel olarak içinde bulundukları ,"Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat," dairesinde yer alan müslümanlara belli bir görüş isnad etmek de doğru değildir. Çünkü bu insanlar arasında Emevî yönetimini destekleyenlere rağmen ona muhalefet edenler de vardır. Bunlardan kimi tavrını açıkça ifade etmişken kimi de sükûtu tercih etmiştir. Bu kimseleri diğer fırkalardan ayıran tek şey, Râşid Halifeler'in hepsinin

meşrûluğunu kabul etmeleriydi. Oysa Şîîler Ebu Bekir (r) , Ömer (r) ve Osman (r)'ın hilafetlerini tenkid ediyor, Allah Resûlü (r)'nün hilafeti Ali (r)'ye vasiyet ettiğini söylüyorlardı. Burada Ali'(r)'nin daha üstün olduğunu söylemelerine rağmen diğer halifeleri de meşrû kabul eden Zeydîleri ayırmamız gerekir. Hâricîler ise, *Tahkîm*, olayında Ali (r)'ye isyan edinceye kadar Dört Halife'nin meşrûluklarını kabul eden kimselerdi. Görüldüğü kadarıyla Hilafet meselesinde ilk net tavır, Hâricîler tarafından sergilenmiştir. Ama buna rağmen onların tavırları hiçbir zaman teori seviyesine çıkmamıştır.

Ancak dikkat çeken bir husus gerek Sünnîler'de gerekse Şîa'da Hilafetin kuramsallaştırılması girişiminin İslâm'da Yönetim sorununun ortaya çıkmasının üzerinden bir asırdan fazla bir zamanın geçmesinden sonra başlamasıdır. Bu sorunun kuramsallaştırılması, H. II. yüzyılın ortalarında yani Tedvîn Asrı'nda başlamıştır. Bu konuda ilk teşebbüs Şîa menşelidir.[19]

Şîa, *İmamet* (=*Hilafet*) meselesi üzerinde "kelâm" etmeye Ehl-i Sünnetten önce başlamıştır. Dolayısıyla Sünnîler'in konumu müdâfaaya çekilmek olmuştur. O dönemde –H. II. yy.– Devlet, Sünnîler'in elindeydi. Şîîler de Cafer-i Sadık'la birlikte silahlı mücadeleden uzlaşma taktiğine dönmüşlerdi. "Geçmişin siyasetlerini" eleştirmeyi "yaşadıkları günün siyasetini" eleştirme için köprü olarak kullanıyorlardı. O günün siyasetini sahiplenen Sünnîler, Şîîlerin bu tavırları karşısında "geçmişin siyasetlerini" savunma konumuna düşüyor ve Şîîler gibi yaşadıkları günü desteklemek için geçmişteki siyasete dayanıyorlardı. İlginç tezatlardan biri Şîîlerin imamet teorilerini *nas* yani *vasiyet* üzerine bina etmelerine rağmen Hilafetin hayatî önemi bakımından nassa dayanması gerektiğini kanıtlamak için "re'y"e başvurmalarıdır. Onlara göre Allah Resulü (s)'nin böyle önemli bir konuda ümmetini başıboş bırakması ve vasiyette bulunmaması düşünülemezdi. Ehl-i Sünnet ise bu konuda "kelâm" etmelerini sağlayacak teorik ve yöntemsel "Usûle" henüz sahip değillerdi. Bu yüzden de Şîîlerin teorisine karşı muhalefette Ehl-i Hadis'in yolunu tutmuşlardı. Bu bağlamda hilafetin nassla değil "seçim"le olduğunu kanıtlamak

için tarihsel verilere sığındılar. Nasların bulunmadığı yerde "Selef-i Salih'in sîreti" onlar için delil teşkil ediyordu. Şu halde *Şîîler, "vasiyyeti" isbat için "re'y"e, Sünnîler de "seçimin" yani re'yin vucûbiyetini isbat için "eser"e (=rivayetlere) sığınmışlardı.*

Konuyla ilgili elimize ulaşan en eski Sünnî kaynak büyük tarihçi ve geniş bilgi sahibi Sünnî müellif Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî'ye (H. 213-276) nisbet edilen *el-İmâme ve's-Siyâse* kitabıdır. Kitabın İbn Kuteybe'ye isnadı üzerindeki kuşkulara ve uzman araştırmacıların eserde buldukları hata ve çarpıklıklara rağmen[20] *el-İmâme* kitabı, Hilâfet meselesinde erken dönem Sünnîleri'nin metodolojisine uygun olarak yapılan ilk Sünnî teşebbüstür. İlk Sünnîler'in metodu; rivayet, isnad ve "olayları" arz etme suretiyle görüşleri ifade etmeye dayanır. Ayrıca kitap kendi içinde Şîa'ya red mantığıyla telif edilmiştir. Kitâb Mutezile'nin kontrolünde olan Hilafet devletinin mensupları hakkında da açık bir tavır sergilemektedir.

Siyasî ifadelerindeki metodik yaklaşımının yanı sıra kitapta dikkat çeken bir diğer husus başlangıç ve sonuç bölümleridir. *el-İmâme ve's-Siyase*'nin sahibi, Resûl (s) dönemi hakkında hiçbir şey söylemeden doğrudan "Ebu Bekir (r) ve Ömer (r)'in Faziletleri"ni[21] serdetmeye başlamaktadır. Sonra Ebu Bekir (r)'den Harun Reşid'e kadar geçen halifelerle ilgili haber ve rivayetleri zikretmektedir. Müellif kitabının sonuç bölümünde ise şunları söylemektedir: "Başladığımız iş Allah Teâlâ'nın yardımıyla tamam buldu. Halifelerimizin ve imamlarımızın en hayırlılarının dönemleriyle ilgili anlattıklarımız kemâle erdi. *Zamanlarının fitnelerini ve savaşlarını anlattıktan sonra Reşid'in hilafetinin sonunda durduk. Çünkü ondan sonrakilerin haberlerini anlatmada, zamanlarında olup bitenleri ve söylenenleri nakletmekte büyük bir fayda ve menfaat yoktur. Onların devri bitip mülkleri cömert çocukları eline geçtiğinde Irak'ın zındıkları onlara musallat oldular ve onları her türlü deliliğe sevk edip küfre soktular. Onların ne âlimlere ne de sünnetlere ihtiyaçları kalmamıştı. Hevâlarıyla meşgul olup kendi görüşleriyle (naslardan) müstağnî oldular.*"[22]

Açıkça görüldüğü üzere bu satırların yazarı çok katı bir sünnîdir. Onun "Irak'ın zındıkları" diye isimlendirdiği kimseler Mutezile'dir.

Yine siyaktan anlaşıldığı üzere kitap Harun Reşid'in hilafetinden sonra Sünnî ihtilalin gerçekleştiği Mütevekkil döneminden önce yazılmıştır. Mütevekkil "araştırma ve diyalektik bahislerle iştigal etmeyi yasaklamış, Mutasım ve Vâsık dönemlerinin aksine halka teslim olup taklid etmeyi emretmiş, hadis şeyhlerine de hadis rivayet edip sünnet ve cemaati izhâr etmelerini emretmiştir."[23] Mütevekkil H. 232 yılında halife olduğuna göre kitap bu tarihle Harun Reşid'in ölüm tarihi olan H. 193 yılı arasında telif edilmiş olmalıdır.[24]

Yukarıda kitabın "Ebu Bekir (r) ve Ömer (r)'in faziletleri"ni anlatmakla başladığını söylemiştik. Şimdi bu başlangıç bölümünün "Resulullah (s)'ın, Ebu Bekir (r)'i Halife kılması ve Sakîfe'de olanlar" alt başlığını kapsadığını da söyleyelim. Allah Resulü (s), son hastalığında müslümanlara namaz kıldırma görevini Ebu Bekir (r)'e vermiştir. *el-İmamet* sahibinin naklettiği rivayet, bu görevlendirmenin aynı zamanda özel bir delaleti de içerdiğini göstermektedir. Şöyle ki o günlerde Aişe (ra)'nin, görevin Ömer (r)'e verilmesi yönünde ısrarlı girişimleri olmuştur. Ama yine rivayete göre Allah Resulü (s), Ebu Bekir (r) üzerinde ısrar etmiştir. Rivayetin mantığına göre Allah Resulü (s) "küçük imamet" olan namaz imamlığını ısrarla Ebu Bekir (r)'e verip onu halef tayin ederek ashabına, hilafete "yani büyük imamet"e de onu getirmelerini işaret etmiş olmaktadır. Yazara göre bu rivayet, *nass olarak itibar edilmesi gereken bir dayanaktır.*

Gerçekten de bu ve benzeri birçok dayanak Saide Oğulları'nın avlusunda (=Sakîfetu Benî Sâ'ide) dile getirilmiştir. Hilafet meselesinin çözüme bağlandığı o meşhur toplantıda münakaşa ve müzâkereler, Ebu Bekir (r)'e biat edilmesi kararıyla sonuçlanmıştır. Söz konusu toplantıyla ilgili olarak hiçbir kuşkuya mahal bırakmayan *yegane tarihsel gerçek budur.* Ancak bunun dışında Ebu Bekir (r) yapılan biatın öyküsüyle ilgili yazılıp çizilen söz, rivayet, hitabe vb. karşısında kuşku veya tereddütten tamamen uzak kalmak mümkün değildir. *el-İmâme ve's-Siyâse*'nin yazarı tarafından, ondan veya başka kaynaklardan nakledilen olaylara, avluda yapılan toplantının ayrıntılarına, söz alanların konuşmalarının sanki teybe kaydedilmiş gibi anlatılmasına

kuşkuyla yaklaşmamak elde değildir. Resul (s)'ün hadislerine musallat olan uydurma (=*vaz'*) faaliyetlerinin –siyasî faktörlerin etkisiyle başladığı için– yaklaşık iki asır şifahen rivayet edilen haberlere sızmış olması kaçınılmazdır.

Durum böyle olunca Tedvîn Asrı'nda da etkisini gösteren siyasî faktörlerin devreye girmesini engelleyecek bir şey yoktur. Saide Oğulları'nın avlusunda yapılan toplantının "tutanakları"nın yeniden yazılmasında bu faktörlerin devrede olmadığını söylemek güçtür. Şîa'nın imamet meselesiyle ilgili tezlerini reddetme çabaları, hiç kuşkusuz bu "tutanaklar"ın, Ebu Bekir (r)'in hilafetinin seçimle gerçekleştiğini bildirecek şekilde kaleme alınmasında rol oynayan önemli faktörlerden biridir. Bu "tutanaklara" göre Ebu Bekir (r) sahabenin icmaı ile halife olmuştur. Tutanaklarda hiçbir ihtimal göz ardı edilmemiş "Sizden bir emir, bizden bir emir olsun" ihtimali dahi zikredilirken vasiyyet meselesine kesinlikle değinilmemiştir. Böylelikle mesele tamamen "İslâmî belgeler" tarafından çözümlenmiş olmaktadır. Ayrıca Ebu Bekir (r), muhâcirlerden ve İslâm'da önceliği olanlardan biriydi. Hem Resul (s) tarafından namaz imamlığına tayin edilmiş "iki kişinin ikincisi olan mağara arkadaşıydı."[25]

Ehl-i Sünnet'in *el-İmame ve's-Siyase*'de en son "kelâm" eden grup olduğu tarafımızda kesinlik kazanmıştır. Onlar, sözlerinde Şîa'nın tenkid ettiği tarihsel olayları Hadis Ehli'nin üslubuyla haklı göstermeye çalışmışlardır. Kullandıkları üslup rivayet ve isnâd üslubu olduğu için Hilafet meselesinin kuramsallaşmasının *el-İmame ve's-Siyâse* ile başlamadığını söylememiz doğru olacaktır. Bu işe, Şâfiî'den (Ö. H. 204) sonra başlanabilmiştir.

Neden?

Çünkü Şâfiî, fıkıh usûlünü hatta Sünnî Düşünce'nin "Yöntem Kurallarını" koyan şahsiyettir. O, *şeriatın asıllarını (=usûl), dört asılla sınırlamıştır: Kitâb, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs.* Burada hilâfet meselesinde Kur'an ve Sünnet'ten nas olmadığına göre Ehl-i Sünnet'in Hilâfet teorisi, icmâ ve kıyâs asılları üzerine inşa edilmek durumundadır. Böylece *geçmiş*, kanun gücü kazanacak ve yaşanan günün olayları geçmiş

olayların teviliyle gerekçelendirilecektir. Bunun için de geçmişin yeniden inşası hayatî bir zorunluluk haline gelecektir. Ehl-i Sünnet'in fıkıhçı ve kelâmcıları imametin nasla değil seçimle olduğunu isbat etmek için *el-İmâme ve's-Siyâse*'nin yazarının yaptığı gibi "tarihsel" olayları serdetmekle yetinmemiş "icmâ"dan da delil getirme yoluna gitmişlerdir. Sahâbe, Ebu Bekir (r)'e "icmâ" ile biat ettikleri gibi Ebu Bekir (r)'i Ömer (r)'in halef tayin etmesini de "icmâ" ile kabul etmişlerdir. Yine Hilâfetle ilgili meseleleri şer'î meselelere kıyas yoluna başvuracaklar, dolayısıyla yaşadıkları günü geçmişe kıyas edeceklerdir. Hatta Şâfiî'nin kıyasla eş anlamlı kıldığı "ictihad" kapalı kapıların kendisiyle açıldığı bir ahahtar olacaktı. Bu kapıların başında da sahâbenin davranış biçimleri ve siyasî tavırları gelmekteydi.

Tek ama oldukça zengin verilerle dolu bir örnek zikredelim.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (H. 260-324), devrindeki "Kelâm" anlayış çerçevesinde imamet hakkında konuşan ilk Sünnî kelâmcıydı. Yani belli *asıllara* ve *mukaddimelere* (=önerme) dayalı ilk söylemin sahibiydi. Bu mukaddimeler akıl tarafından üretilmiş veya şu ya da bu şekilde şeriattan esinleşmiş olgulardı. Eş'arî'nin görüşleri konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Bu önem, sadece onun görüşlerinin daha sonraki dönemde Ehl-i Sünnet'in Hilafet teorisine dayanak oluşturmasından değil aynı zamanda kelâmın imametle ilgili fonksiyonunu geçmişi meşrûlaştırmayla sınırlamasından kaynaklanmaktadır. Bu da Sünnî siyâsî düşünceyi bu geçmişe dönük yönelime mahkum etmiş ve insanların geçmişteki mücadeleleri tekrar tekrar yaşamalarına yol açmıştır.

Eş'arî dört halifenin meşrûluklarını Şâfiî'nin belirlediği dört aslın hepsiyle de kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda önce Kur'an'ı ele almış ve bazı ayetlerinden zorlama tevillerle Ebu Bekir (r)'in hilafetine dair "işaret"ler çıkarmıştır. Sonra Hadis'e geçerek Resul (s)'in, kendinden sonra halifelerin olacağını haber verdiğini söylemiştir. Onun bu konuda sunduğu hadis şudur: "Ümmetimde hilafet otuz yıldır. Ondan sonrası krallıktır." Eş'arî bu hadisi rivayet ettikten sonra râvinin şu sözünü zikreder: "Ebu Bekir (r), Ömer (r), Osman (r) sonra Ali b. Ebî Tâlib (r)'in hilafetlerini hesapladım ve toplamı otuz yıl buldum."

Eş'arî, Kitap ve Sünnet'le yetinmeyip dört aslın (=*Usûl-i erba'a*), tamamını kullanmak istemiştir. "Geçmiş siyasetlerin" doğruluk ve meşrûluğunu kanıtlamak için bunu yapmak zorundaydı. Bu çerçevede sahabe'nin Ebu Bekir (r)'e "icmâ'" ile biat ettiklerini zikretmiş ve bu meselede Ehl-i Sünnet'in hasımlarına cevaplar vermiştir. Ardından da şunu ifade etmiştir: "Sıddık (r)'ın (=Ebu Bekir) imâmeti sabit olduğunda Farûk (r)'un (=Ömer) imâmeti de sâbit olur. Çünkü onu vasiyet etmiş ve imamet için seçmiştir. Osman (r)'in imameti de sabit olur. Çünkü onun imameti şûrâ ehli tarafından akdolunmuştur. Ali (r)'ninki de sabit olur. Çünkü onun imâmeti de Ehl-i Hal ve Akd tarafından akdolunmuştur.." Eş'arî dördüncü aslı yani *ictihadı* da unutmayarak şöyle demektedir: "Ali (r), Zübeyr (r) ve Aişe (r.a.) arasında olup bitenlere gelince bütün bunlar tevil ve ictihad sonucudur. Ali (r) imam, diğerleri de ehl-i ictihaddırlar... Efendimiz Ali (r) ile Muâviye (r) arasında geçenlere gelince bunlar da tevil ve ictihaddır."[26]

Eş'arî bu sözleriyle Ehl-i Sünnet'in Hilafet'le ilgili teorisinin temellerini atmış diğer bir deyişle onların eski siyasî tavırlarını Şâfiî'nin "usûlü"ne dayanarak kuramsallaştırmıştır. Eş'arî bu teşebbüsüyle siyasî kelâmı geçmişin meşrûlaştırılması haline getirmiştir. Tıpkı Şâfiî'nin ictihadı, re'yin kanunlaştırılması haline getirmesi gibi. Yani *el-İbâne* sahibi, *er-Risâle* sahibinin eksiğini tamamlamış olmaktadır. Aslında bunun için tam olarak bir eksiklik diyemeyiz. Çünkü mesele bir ihtiyaç ve zarûret meselesidir. Geçmişin meşrûlaştırılması, Şâfiî döneminde henüz Eş'arî dönemindeki kadar acil bir ihtiyaç değildi. *er-Risâle* sahibinin döneminde Şîî muhalefet hayli zayıftı ve Abbasîlerle bir uzlaşma havası içindeydi. Ama *el-İbâne* sahibinin döneminde Hilafeti tehdit edecek kadar büyük bir siyasî güç haline gelmişlerdi. Şîîler; Sünnî Hilafet Devleti'nin Doğu kesimlerinde giderek artan nüfuzlarıyla beraber Mısır'da da kendilerine ait bir devlete (Fâtımîler) sahiptiler. Sadece bu kadar da değil, siyasî ve akidevî görüşlerinin kuramsallaştırılması işlemini çok sağlam bir şekilde bitirmişler ve imamet inancını namaz, zekat ve hacdan aşağı kalmayan bir derecede dînî bir esasa dönüştürmüşlerdi. Hatta imametin nasla oldu-

ğu görüşleri İslâm Dünyası'nın birçok beldesinde devlet otoritesi tarafından desteklenmeye başlanmıştı. Böyle bir ortamda, Sünnî bir imamın Ehl-i Sünnet akaidini yükseltme ve yeni tehditlere karşı güçlendirme görevini üstlenmesi gerekiyordu. İşte bu görev, –İbn Haldun'un ifadesiyle "Kelâmcıların İmamı" olan– Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye takdir edilmiştir.

Aslında bu da Şîî "uyarıcısı"na karşı "Sünnî tepkinin" farklı bir türünden başka bir şey değildi. Ama mezhepler tarihi hatta bütünüyle siyaset etki ve tepkilerden ibaret değil midir?

NOTLAR

1. Şarkiyatçıların konuyla ilgili görüşleri, bunlara verilen cevaplar, Roma Hukuku'nun, Mısır ve Keldanî Hukuklarıyla ilişkisine dair tartışmalar için bkz. Prof. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, *el-Veciz fi'l-Hukûki'r-Rûmâniyye ve târîhuhâ*, s. 54, Matbâatu Câmiati Dımaşk, 1959.
2. a.g.e., s. 42.
3. Makalesi için bkz. *Tûrâsu'l-İslâm* (Thomas Arnold'un editörlüğünde), s. 431, Dâru't-Talî'a, Beyrut 1972.
4. Hamilton Gibb, *Dirâsât fî hadârati'l-İslâm*, s. 263. Terc. İhsan Abbâs ve diğerleri, Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn Beyrut 1968.
5. Mustafa ez-Zerkâ', *el-Medhalu'l-fıkhiyyi'l-âmm*, s. 125-126, Matba'atu Câmiati Dımaşk, 1957.
6. Muhammed b. Mûsa el-Havârizmî, *Kitâbu'l-cebr ve'l-mukâbele*, Tahkîk: Ali Mustafa Müşrife ve Muhammed Mûsa Ahmed, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1968.
7. Ebu Abdullah Muhammed el-Havârizmî el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, s. 116, Kahire 1342 H.
8. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. III, s. 1096, Ali Abdulvâhid Vâfî baskısı, Kahire 1960.
9. Muhammed Hamîdullah, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkhi li Ebi'l-Huseyni'l-Basrî el-Mu'tezilî* adlı kitab için yazdığı takdimden. c. II, s. 7. Takdim Fransızca olarak kitabın arka kısmında neşredilmiştir.
10. el-Huderî, *Usûlü'l-fıkh*, s. 12, Matbaatü'l-İstikâmet, Kahire 1938.
11. Bu mukâyesenin tartışması için aşağıdaki hamişinde yer alan *Şerhu Müsellim li's-subût*'a. bkz. *Kitabu'l-Mustasfâ fî usûli'l-fıkh*, Gazzâlî s. 10, Daru Sâdır Beyrût, Bulak Kahire 1323 H. basımından aynen basım.
12. el-Huderî, a.g.e., s. 15.

13. Fahr-i Râzî, Şâfiî, el-Halîl ve Aristotales arasında bir mukayese yaparak şöyle der: "Bil ki Usûl ilmi için Şâfiî, mantık için Aristotales, Arûz ilmi için el-Halîl b. Ahmed gibidir. Şöyle ki, insanlar Aristotales'den önce sırf kendi sağlam fıtratlarıyla istidlâlde bulunuyor veya itiraz ediyorlardı. Ama ellerinde sınırları ve burhanların diziliş keyfiyeti hakkında özlü bir kanunları yoktu. Dolayısıyla kelimeleri bozuk ve istikrarsızdı. Zira evrensel yasadan faydalanmayan salt tabiatın başarıya ulaşması pek nadirdir. Aristotales insanların bu halini görünce... Mantık ilmini koydu... Aynı şekilde şairler de el-Halîl b. Ahmed'den önce şiirlerini içlerinden geldiği şekilde diziyorlardı. el-Halîl, Arûz ilmini koyarak şiirin sağlamlık ve bozuklukların bilinmesinde yarayacak evrensel bir yasa oluşturmuş oldu. Burada da mesele aynıdır. İnsanlar Şâfiî'den önce usûl ilmi hakkında kendi tabiatlarından konuşuyor istidlâlde bulunuyor veya reddediyorlardı. Ama şeriatın delillerinin öğrenme, bunların teâruz ve tercih keyfiyetlerini görme konusunda dayanabilecekleri evrensel bir yasa yoktu. Merhum Şâfiî usûl ilmini çıkartarak insanlar için şer'î delillerin sırasını öğrenmelerinde yardımcı olarak evrensel bir yasa koymuş oldu. Sâbittir ki Şâfiî'nin şer'î ilimler için ifade ettiği şey, Aristo'nun aklî ilimler için ifade ettiğinin aynıdır.." er-Râzî, *Menâkıbu'ş-Şâfiî*, s. 100 vd. Burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki Şâfiî'nin en büyük hocaları arasında Ebu Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (=Ebu Hanifenin öğrencileri) yer almaktadır.
14. *Adonis*'in aynı adı taşıyan kitabında kullandığı anlamda. Bu kullanımın "yapısal analiz"le hiçbir ilişkisi yoktur. Ona göre "sâbit" olan "eski" olan "dönüşken" olan "yeni" olandır. Bu mutabakat çok hassas olmayan bir mutabakat olmasının yanısıra yeterince iyi yapılamamış tevil ve çıkarsamaların da kaynağını oluşturacaktır.
15. Üstad Ahmed Şâkir'in Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden tahkik ettiği nüshada yazdığı takdim bkz. s. 12. Kitabımızın içinde de bu tahkik nüshasını temel alacağız.
16. "Masâlih-i Mürsele, şeriatta bizzat kendisi veya türü hakkında nas varid olmayan maslahata" denir.
17. Fıkhî-Nahvî ve Kelâmî kıyas mekanizmasının analizi daha sonraki bir faslın konusu olacaktır; II. cilt.
18. Yukarıdaki verilerin aynısı.
19. İbnu'n-Nedim der ki: "İmamet mezhebinde ilk söz söyleyen kimse Ali b. İsmail İbn Meysem et-Tayyar (et-Temmâr)dır. Meysem, Ali (r)'nin yakın arkadaşlarından olup *Kitâbu'l-imâme* ve *Kitâbu'l-istihkâk* adlı iki kitabı vardır. Yine İbnu'n-Nedim kaydeder ki: "Hişâm İbnu'l-Hakem de Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed'in (=Cafer-i Sâdık) ashabından olup imamet konusunda çok söz söylemiş, mezhebi ve Şîî bakışını tashih etmiştir. Kendisi Kelâm sanatında çok muktedir bir kimseydi." Hişam b. Hakem H. 135 yılında vefat etmiştir. O, yukarıda zikri geçen Ali b. İsmail'in (ö. H. 179) öğrencisiydi.
20. Şâkir Mustafâ, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-müerrihun*, c. 1, s. 240 Dâru'l-Ilmi li'l-Melâyin, Beyrut 1978.
21. *el-İmâme ve's-siyâse* veya diğer adıyla *Târîhu'l-hulefâ*, s. 1 vd. Mektebetü'l-Halebî, iki cüz tek ciltte, Kahire 1963.
22. a.g.e., s. 207.
23. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, c. II, s. 369.
24. İbn Kuteybe'nin doğum ve ölüm yıllarını (H. 213-276) olarak tesbit ettiğimizde kitabın ona isnadı çözümü güç bir problem oluşturmaktadır. Kaynakların birçoğu da

bunu teyid etmektedir. Özellikle bilgilerinin birçoğunu, Endülüs'ün fethinde (H. 92) hazır bulunmuş bir şahıstan aldığını ve H. 146 yılında öldüğü bilinen Ebû Ya'lâ'dan şahsen rivayette bulunduğunu söylemesi sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Her halükârda biz kitabın bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi H. IV. asırda telif edildiğini de uzak bir ihtimal olarak görüyoruz. Bize göre müellif bu eseri Mütevekkil döneminde gerçekleşen Sünnî İhtilal'den önce yazmış olmalıdır.

25. *el-İmâmet ve's-siyâse*, s. 2-6, üstteki verilerin aynısı.
26. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s. 247 vd., tahkîk: Furkiyye Hüseyn Mahmud, Dâru'l-Ensâr Kahire 1977; Eş'arî aynı bilgiyi başka bir kitabında da tekrar etmiştir: *el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*.

6. "Geçmiş Örnek" Üzerine Kıyas

I

Geçmişin "meşrûlaştırılması", "Kelâmcıların İmamı" Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin projesinin bir parçasından, hatta son bir parçasından başka bir şey değildi. İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi Eş'arî "yolların ortasını bulmuş, teşbihi reddetmiş, Allah'ın manevî sıfatlarını isbat etmiş ve tenzihi selefin sınırlamasına göre sınırlayarak tenzihin umûmiyetini tahsis eden delilleri bulmuştur. O, Allah Tealâ'nın dört manevi sıfatını (*hayat, ilim, kudret* ve *irade*) işitme (=*sem'*), görme (=*basar*) ve zatıyla kâim kelâmını aklî ve naklî delillerle isbat etmiştir. Bütün bu konularda bidat ehlinin iddialarını cevaplamış, salah-aslah, husn-kubh gibi bidatlar konusunda onlarla mücadele etmiştir. Öldükten sonra dirilme, cennet ve cehennem ahvâli, mükâfaat ve cezâ akidelerini kemale erdirmiştir. İmâmiyye fırkasının; imametin akâidin bir parçası olduğuna dair bidatlarının ortaya çıkmasıyla birlikte kelâm ilmine imamet konusunu da eklemiştir."[1]

Şu halde mesele bir yanda çeşitli akidevî meselelerde Mutezile'ye cevap vermekle diğer yanda ise imamet konusunda Şîa'ya cevap yetiştirmekle ilgilidir. Yapılması gereken Ehl-i Sünnet akaidinin (=*Selef akâidi*), Akâid (=*Kelâm veya Tevhid*) ilminin "kuralları" konularak kuramsallaştırılmasıdır. Şâfiî'nin fıkıh ilminde yaptığı

şey Akâid ilminde de yapılmalı ve Sünnî Akîde, teorik boyutunu kazanmalıydı.

Yukarıdaki pasajda İbn Haldun'un ana başlıklarını zıkrettiği Eş'arî'nin "*el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*" kitabı şekil ve içerik itibariyle Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserini çağrıştırmaktadır. Kitapta ilk dikkat çeken nokta, ismidir. Eş'arî'nin kitap için seçtiği isim, *din usûlü*nün beyânıyla ilişkilidir. *İbâne*; beyân etme, açıklama anlamındadır. Eş'arî'nin kitabının isminde yer alan *İbâne* ve *usûl* kelimelerinin kaynak otoritesini Şâfiî'nin *beyânın keyfiyeti*'nde bulmaktayız.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin mukaddimesinde açıklamak istediği hususa hazırlık ve temel olmak üzere birçok Kur'ân ayetini seçtiğini biliyoruz. Aynı şeyi Eş'arî de yapmış ve o da eserinin takdiminde açıklamak istedikleri hakkında fikir verecek seçilmiş Kur'ân ayetlerine yer vermiştir. Belki *dış görünüm* (*el-mazhar el-hâricî*)de benzerlik olarak nitelendirilebilecek bu boyutun önemini küçümsememeliyiz. Çünkü bu "dış görünüm" gerek Şâfiî gerekse Eş'arî için özel bir delâleti olan belli bir işaret teşkil etmekteydi. Her ikisi de bu işaret vasıtasıyla her türlü "beyan"dan önce selefin yolunu hedeflediklerini açıkça duyurmak istemişlerdir. Selefin yolunda, nakil esas alınıyor akıl ondan sonra geliyor ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyordu. Şâfiî, Ehl-i Re'y kampında belli bir süre yaşadıktan sonra onlardan ayrılmış ve Hadis Ehli'nin saflarına geri dönmüştü. Ama artık sırf bir tâbi değildi. Aksine Ehl-i Hadis içinde yeni bir yol izleyerek hem hadis hem de re'y enflasyonuna bir set çekmeyi hedefliyordu. Aynı durum Eş'arî için de geçerlidir. O da uzun zaman aralarında yaşadığı Mutezilî kampı terk edip Ehl-i Sünnet saflarına döndüğünü ilan etmiştir. Ama artık bir tâbi değildir. Aksine, aklı nakille sınırlayan nakli de akılla açıklayan yeni bir yol tutmuş bulunmaktadır.

Bu, olayın bir yönüydü. Diğer yönde ise Şâfiî'nin kitabına "*Beyanın Keyfiyeti*" bâbıyla başladığını görüyoruz. O, kitabının bu bâbında Kur'ânî hitabın beyân şekillerini tesbit edip kanunlaştırmayı hedeflemiştir. Eş'arî ise kitabına "*Hak ve Sünnet Ehli'nin Sözünü Beyân Etme Üzerine*" adlı bir fasılla başlamakta ve burada Ehl-i Sünnet akidesinin

dayandığı usûl ve kuralları tesbite girişmektedir. Evet buradaki iki *beyânın* içerikleri bir değildir. Çünkü ilki yöntemsel kurallar koyarken diğeri akîdevî kuralları koymaktadır. Ama bu farklılık dahi bu iki şahsiyeti birbirlerinden ayırmaktan çok birleştirmektedir: *Şâfiî'nin tesbit ettiği yöntemsel kurallar, Eş'arî'nin belirlediği akîdevî kuralları içeriden yönlendiriyordu. Aynı şekilde Eş'arî'nin belirlediği akîdevî kurallar da Şâfiî'nin belirlediği yöntemsel kuralları –yine içeriden– yönlendiriyordu.*

Ama nasıl?

Şâfiî'nin belirlediği kural veya asılların Eş'arî'nin belirlediği kural ve akideleri yönlendirmesi tarihsel açıdan mümkündür. Çünkü Eş'ârî Şâfiî'den sonra yaşamıştır. Ayrıca bu yönlendirmenin yansımalarını, Eş'arî'nin imamet meselesine yaklaşımında görmüştük. Az sonra Eş'arî'nin "selef akâidi"ni ele alış biçiminde de bu yönlendirmenin etkilerini göreceğiz. Ama Eş'arî'nin koyduğu akidevî kurallar, yaklaşık yüzyıl önce Şâfiî tarafından belirlenmiş yöntemsel kuralları nasıl yönlendirmiştir? Bu "zaman"ın ve tarihin kabul etmeyeceği bir durumdur. Ama biz daha ilk başlarda düşüncenin kendine özgü bir *zamanı* olduğunu ve *kültürel zamanın sosyal ve tabiî zaman*dan farklı bir olgu olduğunu söylememiş miydik?

O halde işleri Arap Kültür zamanının içinde yeniden sıralamaya başlayalım. Özellikle bu son noktada aksi değil de Eş'arî'den Şâfiî'ye doğru hareket etmek belki de o ikisi arasındaki "yolların en kestirmesi" olacaktır.

II

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî "*Hak ve Sünnet Ehlinin sözünün beyanı*" başlığı altında açtığı fasılda kitabında dayanacağı usûlü belirlemektedir. Eş'arî'yi Şâfiî vasıtasıyla okuduğumuzda, konunun esasta Şâfiî tarafından fıkıh planında belirlenen usûlün aynıyla ilgili olduğunu anlamamız zor olmayacaktır. Ama metin bizi bu aşamada tutmamakta aksine bu iki şahsiyet arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemeye sevk etmektedir. Kısaca, Şâfiî'yi Eş'arî vasıtasıyla okumaya yani onu kontrol edip yönlendiren kaynak otorite aracılığıyla etüd etmeye itmektedir.

Ebu'l-Hasan der ki: "Söylediğimiz söz, bağlandığımız Din; izzet ve celâl sahibi *Rabbimiz Allah'ın Kitabına, Rasülümüz Muhammed (s)'in Sünnetine, Sahâbe, Tabiûn ve Hadis imamlarından rivayet edilene sarılmaktır. Böylelikle biz, Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel'in söylediğine sıkıca sarılmış oluruz. Allah onun yüzünü parlatsın, derecesini yükseltsin ve sevabını artırsın. Onun sözüne karşı çıkanlar muhaliflerdir."*[2]

Şu halde kalkış noktası burada Eş'arîyle orada ise Şâfiîyle aynı noktadır: Kitab, sünnet, sahabeden... yapılan rivayet yani icmâ, ictihâd ise İbn Hanbel'in ictihadıdır. İbn Hanbel'in Şâfiî'yle çağdaş olduğunu hatırlarsak ikisinin de akide bazında aynı mezhepten olduklarını görür ve Eş'arî'nin Şâfiî'yle ilişkisinde İbn Hanbel'in (H. 164-241) nasıl köprü görevi yaptığını anlarız. İbn Hanbel'in Şâfiî'den hoşlandığını öğrendiğimizde bu ilişki daha da netleşecektir. O, Şâfiî'nin şöhretini duymuş ve hakkında şöyle demiştir: "Allah'ın Kitabını bu gençten daha iyi anlayan birini görmedim." Yine o, Şâfiî için şöyle demiştir. "Eğer Şâfiî olmasaydı, hadis fıkhını öğrenemezdik."[3] *el-İbâne* kitabını İbn Hanbel'in *er-Reddu ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*[4] adlı risalesiyle karşılaştırdığımızda kendimizi aynı yöntemle karşı karşıya buluruz. Bu yöntem, temeli Kur'ânî naslardan yola çıkmaktan ve onu kendi kullanım bütünlüğü ya da rivayetlerin oluşturduğu epistemolojik beyan sahası içinde anlamaya çalışmaktan ibaret olan Şâfiî yönteminin tâ kendisidir. Sadece bu kadar da değil, aynı zamanda her iki kitabın da aynı konuyu ele aldığını görürüz: İbn Hanbel zındıkları ve Cehmiyye'yi (Cehm b. Sâfvân'a nisbetle Cehmiyye) reddederken, Kur'ân'ın yaratılması (=halku'l-Kur'ân) ve sıfatların nefyi meselelerinde Cehmiyye'yi Mutezile'yle bir tutar. Diğer tarafta ise Cehm, Emevîlere karşı silahlı bir ayaklanmaya katkıda bulunmuştur. Bu ayaklanmanın liderliğini yapan Hâris b. Süreyc'in, kendisinin beklenen mehdi olduğunu iddia etmesi önyargısız biçimde, Şîa'nın yanında yer almasına neden olmuştur. Eş'arî kendi çağında her iki fırkayı da (Mutezile ve Şîa) reddetmektedir. Şu halde onun çalışması İbn Hanbel'in çalışmasının tamamlayıcısı ve bir uzantısıdır. Durum böyle olunca Eş'arî'ye isnad edilen *tavassut*'un ne anlamı vardır?

Gerçekten de Eş'arî'ye isnad edilen bu *tavassut* hâlâ tartışma ve ihtilaf konusu olmayı sürdürmektedir.[5] Bunun nedeni, bizatihi kendisinin gayet açık ifadelerle İbn Hanbel mezhebinin mutaassıp bir taraftarı olduğunu ilan etmesidir. Bilindiği gibi İbn Hanbel Mutezile'ye karşı olan tarafta yer almaktadır. Çatışan iki taraftan birine bağlılığını açıkça ilan eden bir kimseye "tavassut" isnad etmek ne derece doğrudur.

Ancak meseleyi, ifade edilen tavır değil de yöntem bazında ele aldığımız zaman bizce bu sorun tamamen ortadan kalkmaktadır. Bu noktada Şâfiî'yle yapılacak karşılaştırma da bize yardımcı olacaktır. *Eş'arî İbn Hanbel için neyse Şâfiî de Mâlik için odur.* Şâfiî konum bakımından Mâlik'e daha meyyaldi. O da hadise destek çıkıyor ve hadislerin kabûlünde Ehl-i Hadis'in birçoğundan daha kolaylaştırıcı davranıyordu. Ama yöntem bakımından Ebu Hanife'ye daha yakındı. Çünkü "kıyâs"ı yasama usûlünden bir asıl olarak görüyordu. Aynı durum Eş'arî için de söz konusudur. O, İbn Hanbel önderliğindeki Ehl-i Sünnetin tavırlarını benimseyerek Mutezile'ye karşı durmuş ama yöntem konusunda Ehl-i Sünnet'in akâidini aklî-teorik bir kalıba dökerek Mutezile'ye yakın düşmüştür. *Şâfiî Ehl-i Hadis'in yolunu fıkıhta nasıl kuramsallaştırmışsa Eş'arî de Ehl-i Sünnet'in yolunu akâidde kuramsallaştırmıştır.*

Her şey sonuçlarıyla değerlendirilir.

Şâfiî'nin sünnî fıkha attırdığı adım, "Ehl-i Hadis"in fıkhıydı. O, kuramsallaşma bazında mütévazı bir adım atmış ama sonuçları çok kısa sürede "Usûlü'l-Fıkh" ilminde ortaya çıkıvermiştir. Usûl ilmi yöntemsel ve aklî bir ilim karateri kazanarak şeriat için, mantığın felsefe açısından ifade ettiği anlamı ifade etmeye başlamıştır. Usûl ilmi sonuçta *İslâm Rasyonalizmi*'nin iki yüzünden biri haline gelmiştir. Diğer yüzde ise Eş'arî'nin koyduğu Kelâm ilmi vardır. Mutezile'nin düşünme faaliyetinde hareket ettikleri aklî çerçeveyi iyi özümseyen Eş'arî kendi çalışmalarında bu çerçeveden yararlanmıştır. Bu *aklî çerçeve*, sadece Eş'arî'yle kalmamış bilâhare onun Eş'arî öğrencileriyle hasımları olan Mutezile'nin –yöntem planında– birleşmelerini sağlamıştır. Aşağıda bu konuyu açıklamaya çalışacağız.

III

İlk Mutezilîlerin eserlerinin kaybolması, Arap-İslâm kültür mirasının asırlar boyu uğradığı zararların hiç kuşkusuz en büyüğüdür. Arap-İslâm Kültürü'nde düşünme ve araştırma yöntemlerinin gelişmesini konu alan bir tarihçi, mezheplerinin görüşlerini konu alan bir tarihçiye oranla bu zarardan çok daha fazla etkilenmektedir. Çünkü Fırkalar Tarihi'yle ilgili eserler –parça parça olarak da olsa– ilk Mutezilî'lerin birçok görüşünü kaydetmektedirler. Ama onların dayandıkları epistemolojik temelleri ve yöntemsel adımları öğrenmenin tek yolu bizatihi kendi yazıtlarıdır. Bunlar ise bugün elimizde bulunmamaktadır.

Evet günümüzde çok önemli metinlere sahibiz. Bu metinlerin başında da Mutezilî Düşünce'nin neredeyse tam bir derlemesi sayılan Kâdı Abdülcebbâr'ın eserleri yer alıyor. Abdülcebbâr'ın bu derlemesi, Mutezile'nin yöntemselliğini ve düşünce prensiplerini bize aktarmasına ve bütün netliğine rağmen Mutezilî Düşünce'nin geç dönemlerini yansıtmaktadır. Abdülcebbâr'la (Ö. H. 415) mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ (Ö. H. 131) veya mezhebin teorisyeni Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (Ö. H. 235) arasında oldukça uzun bir tarihsel mesafe vardır. İlk Mutezilîllerle sonrakiler arasında köklü düşünce farklılıklarının olabileceğine ihtimal vermemekle birlikte ilklere ait metinlerden mahrum oluşumuz çeşitli karşılaştırmalar yapmamıza imkan vermemektedir. Yukarıda İbn Hanbel ile Eş'arî'nin yaklaşımları ve bu ikisininkiyle Şâfiî'nin yaklaşımı arasında çok faydalı ve anlamlı karşılaştırmalar yapmıştık. Yine ilk metinlerin bulunmayışı, Mutezilî kelâmın usûlünün konmasında etkili olan ortam ve şartları gözlemlememizi imkansız kılmaktadır. Bu usûle, yol ve yöntem olarak Eş'arîler vâris olmuşlardır.

Yakın dönemde neşredilen Mutezîlî karakterli bazı risaleler ilk Mutezilîler'in *İslâm Rasyonalizmi*'nin öbür yüzünü oluşturan kelâmın tesisinde tuttukları yolla ilgili umumî bir fikir vermektedir. Konu temelde el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail er-Rissî'nin (H. 169-246) *Usûlü'l-adl ve't-tevhîd* risâlesiyle ilgilidir. er-Rissî, Şîa'nın Zeydiye fırkası-

nın imamlarından biridir. Bilindiği üzere bu fırkanın Mutezile'den farklı düşündüğü hususlar çok az olup imamet akîdesi ve bazı tâli meselelerle sınırlı bulunmaktadır. er-Rissî'nin Ebu Hüzeyl el-Allâf'la aynı çağda yaşadığını göz önünde bulundurduğumuzda, onun *el-Adl ve't-Tevhîd* (=Mutezile) mezhebinin usûlünü takdiminde o dönemin Mutezilesi nezdinde yaygın olan yaklaşımdan farklı olmayacağından emin olabiliriz. Tabiî mezhebin teorisiyeni el-Allâf'dan da pek farklı düşünmeyecektir. el-Allâf'a "yol ve yöntem"le ilgili birçok kitap isnad edilmekle birlikte bunlardan hiçbiri bize ulaşmamıştır.

el-Kâsım er-Rissî'nin adı geçen eserinde de usûlün belirlenmesinde aynı yolun izlendiğine şahit oluyoruz. Bu yol, Şâfiî'nin izlediği yolun aynısıdır. Öyle ki *Şâfiî'nin şeriat için yaptıklarını, Mutezile'nin kutupları akide için yapmışlardır*, diyebiliriz. Ancak dikkatimizi daha fazla çeken husus, her iki tarafda da *usûl*'ün aynı olması ihtilâfın sadece sıralamada görülmesidir. Az sonra izah edeceğimiz gibi bu ihtilaf da gayet tabiîdir.

İmanı er-Rissî eserine şöyle başlar: "İbadet üç türe ayrılır: İlki Allah'ı bilmek (=Ma'rifetullâh); ikincisi, O'nu râzı eden ve kızdıran şeyleri bilmek; üçüncüsü ise O'nu râzı edecek şeyleri yapıp, kızdıracak şeylerden uzak durmaktır.... Bu üç ibâdet için Mabûdun, kullarına karşı üç hucceti vardır. Bunlar da *Akıl, Kitâb ve Resul (s)dür*. Bunlardan Akıl hucceti Allah'ın bilinmesi, Kitab hucceti kulluğun bilinmesi, Resul (s) hucceti de ibadetin keyfiyetinin bilinmesinin huccetidir. Akıl, son iki huccetin de aslını oluşturur. Çünkü o ikisi de yalnızca onunla bilinirler. O ise onlarla bilinmez. Bunu anla. Bundan sonra dördüncü huccet olarak *icmâ'* hucceti gelir ki o bu üç huccetin hepsini müştemil olup aynı zamanda onlara râcîdir." er-Rissî sözüne devamla şöyle der: "Sonra bil ki bu üç huccetin de asılları ve fer'leri vardır. Fer'ler asıllara döndürülürler. Çünkü bütün fer'lerin dayandıkları sağlam asıllar vardır. (Örneğin) akılla bilinenin (=*ma'kûl*) aslı; akıl sahiplerinin üzerinde ittifak edip ihtilâfa düşmedikleri şeydir. Aynı huccetin fer'i ise akıl sahiplerinin hakkında ihtilâfa düştükleri dolayısıyla üzerinde icmâ' etmedikleri şeydir. Akılla

bilinenler (=*ma'kûlat)* üzerinde düşülen ihtilâf araştırma ve temyiz farklılığından kaynaklanan bir ihtilâftır. Bilinmeyen ve ortada olmayan bir şey için, varolan ve bilinen delille istidlâlde ve araştırmada bulunma esnasında ihtilâf vâki olabilir. Araştırmacının araştırma ve istidlâlde bulunma gücüne bağlı olarak araştırılan ve delillendirilmek istenen şeyin hakikî sûreti ortaya çıkar. Akıl sahiplerinin icmâ' ettikleri şey üzerindeki icmâ', hakkında ihtilafa düşülen fer' için de bir asıl ve sağlam bir delil teşkil eder. Kitâbın aslı da üzerinde ihtilâfa düşülmeyen muhkem ayetlerdir. Bunların tevilî kesinlikle indiriliş gayelerine muhâlif olmaz. Kitâb'ın fer'i ise müteşâbih ayetlerdir. Bunlar da tevil ehli arasında ihtilaf konusu olmayan asıllarına döndürülürler. Sünnet'in aslı da Kıble ehlinin icmasıyla Resul (s)'ün lisanından sâdır olduğu bilinen *(nakil)*lerdir. Fer'i ise, Resul (s)'den gelmesi hususunda ihtilâfa düşülen nakillerdir. Allah Resulü (s)'nin haberlerinden hakkında ihtilafa düşülenler, Kitâb, Akıl ve İcmâ'nın asıllarıyla değerlendirilirler."[6]

Bu metinde ilgimizi çeken iki husus var:

– *Şâfiî'nin projesiyle er-Rissî'nin projesi arasında Akıl için yasa koyma noktasında tam bir benzerlik vardır.* Bu, aynı usûl içinde aynı tezin işlenmesidir. Farklılık sadece sıralamada görülmektedir. Şâfiî ictihadı veya kıyası (=Akıl) dördüncü sıraya koyarken, er-Rissî onu birinci sıraya koymaktadır. Bu da tamamen normal bir davranıştır. Çünkü Şâfiî, usûlü, birinci yasa koyucu olan Nakil'le belirlemektedir. Akıl ise ancak kıyasla ve hüküm çıkarmada (=*istinbât*) kullanılmaktadır. Mutezile ve er-Rissî ise kendi epistemolojik alanları içinde düşünmekte ve akideyi, Kitab ve Sünnet'e inanmayanlar karşısında savunmak istemektedirler. Onlar Haşviyye ve Müşebbihe'nin yaptıkları gibi, İslâm düşmanlarının karşısında savunulamayacak bir akide anlayışına saplanmak istememektedirler. Sonra böyle bir anlayış, Mutezile'nin temel otorite olarak gördükleri Arap beyanı tarafından da desteklenmemektedir. Sonuç itibariyle akıl, hem Mutezile hem de Şâfiî'ye göre sırf bir araçtan ibarettir ve herhalükârda Kitab ve Sünnet'in hizmetinde olup onlara alternatif bir asıl değildir.

– er-Rissî'nin metninde dikkatimizi çeken bir diğer husus da *fer'in asla döndürülmesi* zaruretidir. Kitâb, sünnet, icmâ' ve akıl huccetlerinden hepsinde de fer' asla döndürülmek zorundadır. Kitâb'da müteşâbih ayetler (=*fer'*) muhkem ayetlere (=*asl*) döndürülürler. Hadiste ihtilaflı hadisler (=*fer'*), ittifak edilen hadislere (=*asl*) döndürülürler. İcmâ'da, sahâbenin icmâ' (=*asl*) olup bütün diğer icmâların ona döndürülmesi gerekir. Akılla ilgili olarak, akıl, duyular, dil ve toplum tecrübesiyle kesinlik kazanmış olanlar (=*asıl*) olup, araştırma ve fikir yürütme (=*istidlâl*) sonucu ulaşılanlar (=*fer'*) oluştururlar. Kısaca söylemek gerekirse *Mutezile kelâmında usûlün işletilmesiyle ilgili zihinsel mekanizma, fıkıh usûlündeki zihinsel mekanizmayla aynı şekilde çalışır. Bu mekanizmanın özünde, fer'in, üzerinde ihtilaf edilmeyen asla döndürülmesi yatmaktadır. Bu zihinsel mekanizma kıyastan başka bir şey değildir. Fer', asla; 'varolmayan ve bilinmeyen', 'varolan ve bilinen'e kıyas edilir.*

Sadece bu kadar da değil, Mutezile'nin bu zihinsel mekanizmayı (=*kıyas*) disiplin altına alma ve kanunlaştırılmasına gösterdiği ilgi, usûl-ü fıkıh alimlerinin ona gösterdikleri ilgiden aşağı kalmaz. Kâdı Abdülcebbâr *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserinin "Gâib için şahidle istidlâlde bulunma" adlı konu başlığının altında şunları söyler: "Bil ki bu, büyük bir konudur. Bu hususta alimler çok şeyler söylemiştir. Sınırlarına riayet etmeksizin gâib için şahitle istidlâlde bulunanların büyük bölümünün sapma nedeni muhtemelen bu konudur. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'ın bu konuyla ilgili bir kitabı vardır. Şeyhayn'in de konuyla ilgili muhtelif sözleri vardır. Ebû Hâşim, *el-Askeriyyât*'ın başında bununla ilgili bir mesele zikretmiştir. Kitaplarda geçtiği üzere gâib için şâhitle istidlâlde bulunma iki şekilde olabilir: Biri, delâlelette müşterek olmaları, diğeri illette müşterek olmalarıdır."[7]

Peki bu, sadece Mutezile'nin mi yaklaşımıydı?

Bilinen o ki, kelâmcıların büyük çoğunluğu bu yöntemi tercih ederek kullanıyordu. Onu kullananlar arasında Mutezile'nin yanısıra Hanbelîler ve Eş'arîler de bulunmaktadır. İlk Hanbelî'lerin bu yöntemin kuramsallaştırılması, kullanma şartlarının açıklanması hususlarına ne derece özen gösterdikleri hakkında bilgi veren metinlere sahip

olmamamıza rağmen H. V. asırda yaşamış büyük bir Hanbelî aliminin anlattıklarını dikkate değer bulmaktayız. Ebû Ya'lâ el-Hanbelî (Ö. H. 458) diyor ki: "Gâib için şahidle istidlâlde bulunmak dört şekilde olur. İlki *illet* cihetinden, ikincisi, *had* cihetinden, üçüncüsü, *musahhih (=tashîh edici)* cihetinden, dördüncüsü, *delil* cihetindendir."[8] Ebû Ya'lâ bundan sonra istidlâlin türlerini açıklamaya başlamaktadır ki burada bunlara girmeyi düşünmüyoruz.[9] Bizi ilgilendiren, nasların harfiyyen alınmasına en fazla rağbet gösteren ve aklın çalışma alanını en fazla kısıtlayan bir mezhebin bağlılarının dahi bir istidlâl yolu olarak kıyâsı açık şekilde kabul etmeleri ve onu akîde sahasında bilgilenme araçlarından biri olarak görmeleridir.

Eş'arîler açısından mesele çok daha açık ve net bir boyut arz eder. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğrencileri Mutezile'nin yöntemini tam olarak özümsemişlerdir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki Eş'arîler'in bu yönteme yönelik kuramsallaştırma çabaları daha derin bir boyuta sahiptir. Gerçekten de İslâm tarihinde –akaid veya fıkıh– mezheplerin hiçbiri Eş'arîlik düşüncesinin yaşadığı gelişmeyi yaşayamamıştır. Özellikle mezhebî açıdan görülen bu gelişmenin sebebi şudur: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin takipçileri "Selef akaidi"ne bağlı kalmayı sürdürmüşler ve "selefin yolu"nu gerçekten kapsamlı bir şekilde geliştirmişlerdir. Mutezile'yle münâzara ve mücadeleye girerek onlardan etkilenmişler, yöntemlerini sadece onlara karşılık vermek üzere değil aynı zamanda kendi mezheplerinin temel meselelerini belirlemek sûretiyle oluşturmuşlardır. Araştırmada ideal bir yol olarak istidlâli benimsemelerinin yanısıra, Mutezile'nin, kendi mezheplerinin aklî prensipleri olarak koydukları önermelerden birçoğunu da aynen benimsemişlerdir. Bu önermeler, cisim, hareket vs. olarak tabiat âlemine (=şâhid) hâs olan "kesin kabul edilenler (=müsellemât)dan ibarettir. İşte bu bağlamda Eş'arî Kelâmı da Mutezile kelâmı gibi teşekkül etmiş ve iki bölümden oluşmuştur. Bunlardan birincisinin önermeleri diğerinin önermelerini delillendirmektedir. Birinci bölüm, "*dakîku'l-kelâm*" (=kelâmın incesi) olarak bilinir ve "bunlar aklın tekelindedir". Açıklamamız gerekirse ke-

lâm'ın birinci bölümü, kesin kabul edilenler (=*müsellemât*) ve tabiat alemine (=*şahid*) özgü olan teorilerden ibarettir. ikinci bölüm ise "*celîlü'l-kelâm*" (=kelâmın ağırı) olarak bilinir ve bunlar, hakkında "Allah'ın Kitâbına başvurulan" hususlardır. Açıklamak gerekirse, ikinci bölüm tabiat ötesini (=*gâib*) ilgilendiren dinî akîdelerden ibarettir. Eş'arîler *celîlü'l-kelâm* hakkındaki görüşlerinin sıhhatini kanıtlamak için Mutezile'nin yaptığı gibi "dakîku'l-Kelâm"a müracaat ederler. Yani şâhidi, gâibi ona kıyas edecek şekilde ele alırlar. İşte Eş'arîlerin mezheplerini dayandırdıkları *kelâm fiziği* böyle olmuştur. Bu fiziğin temelini tek cevher, boşluk, a'râz, sıfatlar, haller, zaman, mekan, sebebiyet.. gibi konulardaki görüşler oluşturur. Eş'arîler, bunlara iman etmeyi dini akîdelerinin bir parçası olarak görürler. Çünkü bunlar onlar tarafından delillendirilmiş olup --özellikle Bâkıllânî olmak üzere– "ancak delilin bâtıl olması halinde medlûlün bâtıl olacağına" inanırlar. İbn Haldun, onların yaklaşımını böyle ifade etmiştir.[10]

Eş'arîler, Mutezile'nin yöntemini son damlasına kadar emmişler ve bu yöntemi inşa eden epistemolojik ilke olan *delilin bâtıl oluşu medlûlün bâtıllığını gerektirir* ilkesini kabul ettiklerini açıkça ifade etmişlerdir. Onların bu tür bir istidlâle başvurmalarının ardında yatan esas hedef; hasımları olan Maniheistlerin ve diğerlerinin görüşlerini iptal edebilmekti. Bu bağlamda *şâhidi* yani duyusal gerçekleri, dil ve toplumda kazanılmış tecrübeleri asıl olarak kabul ediyor ve *fer'i* (*gâib=akideler*) ona döndürüyorlardı. Asılda delil ve dayanağı olan akideler kabul ediliyor, asılda delil ve dayanağı olmayan akideler reddediliyordu. Tabiî bu noktada Mutezile'nin akidesini temize çıkaracak şekilde bir vakıâyı oluşturup hasımları olan Maniheistler ve diğerlerinin akidelerini iptal etme zarûreti ortaya çıktı. Mutezile'nin "şâhid"leri yani aklî önermelerinin sıhhatine inanmanın zarûretini ifade etmeye ihtiyaçları yoktu. Çünkü onlar bu önermeleri, kendileriyle hasımları arasında hakem tayin ettikleri aklın ürünü olarak görüyorlar ve nakilden önce akla dayanıyorlardı. Eş'arîler de istidlâlde aynı yöntemi izleyerek Mutezilî hasımlarına cevap vermeye giriştiklerinde kendilerine özgü aklî önerme-

leri oluşturmak zorunda olduklarını gördüler. Bu önermeler, onların akidelerini temize çıkarırken hasımları olan Mutezilîlerin akidelerini iptal etmeliydiler. Bu durum, iki mezhep arasındaki mücadelenin *önermeler* üzerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Kimin önermeleri çürütülürse onun akideleri çürütülecekti. Bu durum iki tarafın önermeleri hakkında da geçerli olduğu için her iki taraf da önermelerini kendi dairesi içinde sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Bu sağlamlaştırmadan kasdımız, onları –en azından sahipleri nezdinde– kuşkulardan uzak bir şekilde takdim etmektir.

Mutezile açısından herhangi bir açmaz söz konusu değildi. Çünkü onlar mezheplerini üzerine inşa ettikleri aklî önermelerin, gerçekten de aklî olduklarına yani aklî zorunluluk niteliğine sahip olduklarına inanmaktaydılar. Onlara göre bu önermeler, onların iman akidelerini tesis ediyorlar ve temel ilkeleri olan *akıl nakilden öncedir* ilkesiyle uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Şu halde Mutezile Kelâmı'nda mezhep ile yöntem arasında bir çelişki söz konusu değildi. Bunlar birbirlerini tamamlayan unsurlardı. Bu nedenledir ki filozoflarla tartışmalarında dahi Aristo mantığından "istimdâtta" bulunmamışlardır. Onların istidlâlde izledikleri özgün bir yolları vardı. –Maniheistler ve Eş'arîlerin yaptığı gibi– hasımları onların belirlediği meydanda ve seçtikleri silahla savaşmayı kabul ettiklerinde Mutezile bu istidlâl yolunu izlemiştir. Ama hasımları, –filozofların yaptığı gibi– meydanı ve silahı seçme hakkını kendilerine saklı tutmakta ısrar etmeleri halinde taraflar arasında tam bir kopukluk kaçınılmazdı. Nitekim Mutezile ile filozoflar arasında bu olmuştur. Bu iki grup, karşılaşmaları mümkün olmayan iki ayrı yolun yolcusudurlar.

Eş'arîlere gelince, onların durumu tamamen farklıdır. Onlar, aklî zorunluluğa inanmadıkları gibi sebebiyeti dahi inkâr etmekte ve onu salt âdet olarak görmektedirler. Tabiî Mutezile'nin savunduğu *aklın nakilden önce geldiği* ilkesini de reddetmektedirler. Bunun anlamı, Mutezile'nin iman akidelerinin sıhhatini kanıtlamak için koyduğu "aklî önermeler"in Eş'arîler'e göre aklî zorunluluk niteliği-

ni haiz olmamasıdır. Dolayısıyla bu önermeler, Eş'arîler tarafından yakînî olarak kabul edilmezler. Bu önermeler, Mutezile'nin önceden inandıkları sonuçların önermeleri olmaya uygun gördükleri bilgilerden ibarettir. *Önermelerin seçiminde, uygun görme kıstas alınınca, açmazlara ve imkansızlıklara düşmek kaçınılmaz olacaktır. Çünkü inançla ilgili herhangi bir mesele, aklî imkansızlara yol açan önermelerin esas alınmasını gerektirebilecektir.*

İbn Haldun'un *öncekilerin yolu* olarak isimlendirdiği bu istidlâl yolu, Eş'arîlere göre büyük bir krize düşmüştür. İbn Haldun bunu şuna bağlar: "Bu yoldaki delil biçimleri bazen o günün toplumunun basit düşüncesini ikna edecek şekilde –olmuyordu–. Çünkü delillerin sınanıp kıyasların değerlendirilmesinde başvurulan mantık sanatı o dönemin insanı için bilinen bir şey değildi. Bu sanatın bazı tezahürleri ortaya çıksa dahi kelâmcılar, şer'î akaidden tamamen farklı olan felsefî ilimlerle benzeştikleri için onları nazar-ı itibâra almazlardı."[11] Bu yaklaşım aslında daha sonra olacak bir şeyi gerekçelendiriyordu. Daha sonra olacak şey de, Eş'arîlerin Aristo mantığına sığınmalarıdır. İhtiyaçlar onları buna zorlayacaktı ve onlar da "sadece delillerin kıstas ve kanunu" olarak yalnız onu elde tutacaklardı. Bu ifade de İbn Haldun'a aittir. Oysa İbn Haldun'un gerekçelendirmesi, olup biteni tam olarak açıklamamaktadır. Çünkü Mutezile, hiçbir çelişki yaşamaksızın ve Eş'arîlerin düştükleri türden aklî imkansızlıklara düşmeden aynı yolu izlemeye devam etmiştir. *Olup bitenin aslı şudur: Eş'arîler, Mutezile'den devşirdikleri yöntemle kendi mezhepleri arasında bir çelişkiyi yaşamışlardır. Bu çelişki; sebebiyet ilkesi gibi akıl kaynaklı olan ilkeleri inkar etmekle birlikte aklın fonksiyonuna sarılma çelişkisidir. İşte Eş'arîlerin dün olduğu gibi bugün de var olan esas sorunları budur. Aslında bu, pozitif bilimin ürünlerini içtenlikle benimseyip onu tesis eden teorik prensipleri reddeden herkesin sorunudur. Bilim üretemeyişimiz için başka sebep aramaya ihtiyacımız var mı?*

Herhâlükârda, Eş'arîler Gazzâlî'yle birlikte *öncekilerin yolundan* ayrılmışlar ve "Aristo mantığı"na sarılmışlardır. Bu da İbn Haldun'un ifadesiyle *sonrakilerin yolu*'dur.

Ama nasıl? Aristo mantığıyla Eş'arî akâidi arasındaki uçurum, Eş'arî akâidiyle Mutezile'nin yolu arasındaki uçurumdan daha geniş ve derin değil miydi? Yoksa mantık sanatı "şer'î akâidden tamamen farklı olan felsefî ilimlerle" benzeşmekten kurtulmuş muydu?

Bu soruyu cevaplayabilmek için araştırma konumuzda hayli ileri bir safhaya ulaşmamız gerekmektedir. Bu nedenle onu ileriki bir merhaleye erteliyoruz. Şimdi ilgimizi Arap-İslâm Kültürü'nün başka bir alanına kaydırmak istiyoruz. Bu alanda da teorik üretim ve epistemolojik yapılanma için aynı yol (=*kıyâs*) esas alınmıştır.

IV

Nahivcilerin tabakalarını konu alan eserler, Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî'nin (Ö. H. 117) '*nahiv konusunu ilk defa deşen, kıyası yayan ve illetleri açıklayan kimse*' olduğunu kaydederler. Onun "çok soyutlayıcı ve kıyasçı olduğunu" zikreden aynı eserler el-Halil b. Ahmed'in de (Ö. H. 175) "kıyası tashihde, nahiv meselelerini ve illetlerini bulmada en ileri noktaya ulaştığını" yazarlar. Sîbeveyh (Ö. H. 180) ise kitabında, kıyasın kendi döneminde zihinsel bir mekaniğe hatta nahiv dalında teorik üretim için bir fikir jimnastiğine dönüştüğünü söylemiştir.

Şu halde kıyas böylesine erken bir dönemde yani Şâfiî'nin kitabını telif etmesinden çok önce nahivdeki aslî fonksiyonun sınırlarını zorlamaya başlamıştı. Kıyasın aslî fonksiyonu "Arapların bazı sözlerini bazı sözlerine hamletmek" iken zihinde üretilen varsayımlarla uğraşmaya başlamış, böylelikle Arapların alışılmış söz yapısından ve tabiî Arapça'dan uzaklaşmıştır. Sîbeveyh'den hemen sonra veya muhtemelen onun döneminde nahvin yöntemselliği, özellikle kıyas ve illetlerle ilgili kitaplar yazılmaya başlamıştır. İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde şunları zikreder: Sîbeveyh'in öğrencilerinden olan ve Kutrub namıyla bilinen Muhammed b. el-Müstenîr (Ö. H. 206) *el-İlletü fi'n-nahv* adlı bir kitap telif etmiştir. Bundan sonra illetler ve nahvî kıyasla ilgili eserler birbirini izlemiş ve nahvin yöntemselliği üzerinde İbnu'l-Enbârî'nin *Usûlü'n-nahv*, *el-İgrâb fi cedeli'l-i'râb*, *el-İnsâf fî mesâilu'l-hilâf*,...... eserleriyle zirveye ulaşmıştır.

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus; nahivdeki araştırma yönteminin disiplin altına alınması ve kanunlaştırılması işleminin Şâfiî'nin usûl-ü fıkıhla ilgili risâlesini telif ettiği döneme rastlamasıdır. Peki Arap-İslâm Kültürü'nde Akıl için yasa koymada öncelik hangisine aittir? Nahivcilere mi yoksa fıkıhçılara mı?

Bu konuda kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte elimize ulaşan kaynaklar, kıyasın bilinçli olarak uygulanmasında nahivcilerin ve dilbilimcilerin öncelik sahibi olduklarını haber vermektedir. Çünkü fıkıh, başlangıçta nakle (Kitap ve sünnete) dayanmaktaydı. Nahiv ise daha doğuşundan itibaren kıyasa dayanıyordu. Nitekim nahvin tarifinde bunu görmekteyiz: *Nahiv, Arapların kelâmının sürekli takibinden çıkarılan kıstasları bilmektir.* Ya da Kesâî'nin dediği gibi: *Nahiv, ancak tâbi olunan kıyasdır.*[12] Nahvin doğuşunu ister –hakkında "halk için nahvi ilk koyan kişi" denilen– Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (Ö. H. 67) isterse nahiv tarihçilerinin nahvi ilk defa metodik olarak ve kıyasla uygulayan kişi olması üzerinde ittifak ettikleri Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî'ye dayandıralım, her iki halde de *kıyasın metodik olarak uygulaması hususunda önceliğin nahivcilere ait olduğunu görürüz.*

Nahivcilerin fıkıhçılara karşı kazandıkları bu önceliği kelâmcılara mı borçlu oldukları, yoksa kelâmcıların mı onlardan yararlandığı meselesine gelince bu konuda hüküm vermek çok güçtür. Çünkü ilk nahivcilerin ileri gelenleri aynı zamanda kelâmcı idiler. "Öncelik" meselesini bir kenara bıraktığımızda nahivcilerin kelâmcılardan ve usûlcülerden gerek metodik araçlar, gerekse kavramsal sistemleri bakımından yararlanmaya devam ettiklerini görürüz. Nahivcilerle diğerleri arasındaki bu ilişki; söylemlerini kuramsallaştırmaya başlamalarından "nahiv felsefesi"ni doruğuna ulaştırmalarına dek sürmüştür.

Hakikat şudur ki kelâmî söylemin nahvî söylem üzerindeki etkisi, kelâm ilminin en canlı olduğu asırlar boyunca kesintisiz devam etmiştir. Nahivciler onların birçok kavramını hatta teorik meselelerini dahi iktibas etmişlerdir. Nahivciler, kelâmcıların diyalektik, münâzara ve illet bulmadaki yöntemlerine o derece kapılmışlardır ki, kelâmî söylemin önermelerini tamamen zorlamalarda bulunarak nahivde tatbik

etmeye çalışmışlardır. Örneğin kelâmdaki "hareket" kavramıyla, Bedevîlerin "hareketleri" arasında ilişki kurmuşlardır. Cevher ve araz kavramını bazı münakaşalarına sokmuşlardır. Kelâmcıların prensiplerinden biri olan tek bir obje üzerinde iki müessir olamayacağına dayanarak iki ayrı irâbı cem etmeyi reddetmişlerdir. Fıkıhçıların hükümlerin illetlerini bulmada izledikleri yol çok daha titiz ve sağlam olmasına rağmen kelâmcıların illetlerini onlarınkine tercih etmede tereddüt etmemişlerdir. İbn Cinnî bu konuyla ilgili şöyle der: "Bil ki nahivcilerin –nahivci geçinenleri değil işin ehli olan dirâyetli nahivcileri kasdediyorum– illetleri fıkıhçılarınkinden çok kelâmcılarınkine yakındır. Çünkü onlar duyulara başvurur ve halin kişiye ağır veya hafif gelmesinden huccet alırlar. Fıkıhçıların illetleri ise böyle değildir." Yine o der ki: "Biz, Arapça uzmanlarının illetlerinin salt kelâmi illetler şeklinde olduğunu iddia etmiyoruz. Şunu iddia ediyoruz ki onların illetleri fıkıhçılardan çok kelâmcılara yakındır. Ancak aklın bedîhîliğini hakem tayin eder, tabiat ve duyuların yargılanmasına dayanırsak nahiv sanatının hakkını vermiş, dağınık dallarını birbirine kaynaştırmış oluruz."[13]

İlletler sahasında bu olurken, *usûlün belirlenmesinde nahivciler tamamen usûl-ü fıkha dayanmışlardır.* Bu dayanma sadece kavramlar ve taksimlerle sınırlı kalmamış nahiv usülünün iskelet yapısında ve tesisinde de kendini göstermiştir. Mevcut bilgilerimize göre İbnu'l-Enbârî (Ö. H. 577) usûl-ü fıkhın genel iskeletini çıkarmış ve "nahiv usûlü"nü onun üzerine bina etmiştir. *Lüma'u'l-edille*[14] adını taşıyan küçük risalesinde bunu açıkça görmek mümkündür. Bu eserin girişinde şunları okuyoruz: "Nahiv usûlü; nahvin fasıl ve furû'unun çıkartıldığı delillerdir. Fıkıh usûlü ise; fıkıh hükümlerinin ayrı ayrı ve toplu olarak çıkartıldığı delillerdir. Bunun faydası; hükümlerin isbatında huccet ve illete dayandırılması, taklid çukurundan delile muttali olmanın yüksekliğine çıkarılmasıdır."[15] Fıkıh usûlünün iskeleti ile nahiv usûlünün iskeleti arasındaki bu mutâbakat tarif ve hedef planında kalmaz. Aksine "nahiv delilleri"nin isimleri dahi "fıkıh delilleri"nin isimlerini aynen almış onun epistemolojik sorun ve meselele-

rini aynen benimsemiştir. Nahvin delilleri üçtür: "Nakil, kıyas ve istishâb. Bunların sıralamaları ve istidlâlleri de böyledir." Nakil şudur: "Azlık sınıfından çokluk sınırına çıkan ve rivayeti sahih olan fasih Arap kelâmıdır." Nakiller, mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayrılırlar. Mütevatir, Kur'ân dili, revâtürle gelen sünnet ve Arap kelâmıdır." Bu tür nakil için şartlar olduğu gibi âhad haber için de şartlar vardır."[16] Kıyas ise: "Fer'in asıl hükümle ikrâr edilmesinden ibarettir." Fıkıhda kıyasın delil oluşunu inkar edenler varken nahivde kıyasın inkârı söz konusu değildir. Çünkü nahvin tamamı kıyasdır... Kıyası inkar eden nahvi inkâr etmiş olur."[17] Bundan sonra usûl-ü fıkıh alimlerinin zikrettikleri şeklin aynısı olarak "kıyâsın kısımları" bahsi gelir. Kıyas üç kısma ayrılır: "Kıyâs-ı illet, kıyâs-ı şibh ve kıyâs-ı tard. Birincisi olan kıyâs-ı illet asıl hükmün tealluk ettiği illete dayanarak fer'in asla hamledilmesidir." Kıyâs-ı şibh; "asıldaki hükme tealluk eden bir illet bulunmaksızın sırf benzerlikle fer'in asla hamledilmesidir. Örneğin muzârî fiilin irabına, onun şuyü' bulmasından sonra tahsis edilmesiyle delil getirilmesi ya da ismin şuyû' bulmasından sonra tahsis edilerek irab alır (=mu'rab) hale gelmesidir." Üçüncüsü olan kıyâs-ı tard ise "hükmün varolmasıyla birlikte illetle münâsipliğin olmayışı halidir. Bu kıyâsın huccet olması hakkında ihtilafa düşmüşlerdir."[18] Kıyaslar anlatılırken fıkıh ve usûl kitaplarında kıyas ve türleriyle ilgili temel problemlerin hepsi ele alınmıştır. Sanki nahvin sorunları, fıkhın sorunlarıyla aynıymış gibi davranılmıştır. Bundan sonra *istihsan, iki naklin çelişmesi* ve *kıyasla kıyas*"konularına girilerek üçüncü asıl olan *istishâb-ı hâle* geçilmektedir. "Beraber oldu, arkadaş oldu." gibi anlamlara gelen "istishâb ile" isimlerin asıl hallerinin beraberliği yani *i'râb*, fiilerin asıl hallerinin beraberliği yani *binâ* kastedilir. Müellif kitabının otuzuncu ve son faslında Bâkıllânî'nin gâib içinde şâhidle istidlâlde bulunma ve delilin bâtıl oluşuyla medlülin de bâtıl olacağı ilkelerini işlemeyi unutmamıştır. el-Enbârî de nahiv usûlüyle ilgili eserinde "*Bir şeyde delilsizlikle istidlâl; onun inkarından dolayıdır*" başlığı altında şunları söyler: "Bil ki, bir şey sâbit olduğunda onun delili gizli kalmaz. Delilsizlik halinde ise onun reddi yönün-

de istidlâlde bulunulur. Örneğin kelime çeşitleri dörttür veya i'râbın kısımları beştir önermelerinin reddi şöyle ispatlanır. Eğer bunların doğruluğu yönünde delil olsaydı bu, titiz ve sürekli araştırma ile ortaya çıkacaktı. Ama bu araştırma ve incelemeye rağmen delil bulunamaması söz konusu önermelerin delilsiz olduklarını dolayısıyla kelimenin dört türü ve i'rabın beş kısmı olmadığını gösterir. Bazıları delilin inkâr için değil isbât için gerektiğini iddia etmişlerdir ki bu doğru değildir. Çünkü bir şeyin red ve inkar hükmü ancak delile dayanılarak verilebilir. İsbat için olduğu gibi inkâr için de delil gerekir."[19]

Nahivcilerin "usûl-ü fıkıh ilmini" iskelet, kavram ve önermeler bazında aynen kopya etmeleri meselenin bir yüzünü oluştu ur. Diğer yüzünde ise *nahvî düşüncenin fıkha uygulanmasıyla karşılaşmaktayız.* Bununla kasdettiğimiz, fıkhî meselelerin nahvin yöntemleriyle çözümlenmesidir. Bazı nahivciler de bunu bilinçli ve kasıtlı olarak yapmışlardır. Bu şunu göstermektedir ki nahiv düşüncesinin izleri şu veya bu şekilde fıkhî düşüncede sürekli etkili olmuşlardır. Konuyla ilgili meşhur olaylardan biri, ünlü nahivci Ferrâ'nın Ebu Hanife'nin öğrencisi ve Şâfiî'nin hocası olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile yaptığı münâzaradır. Ferrâ şöyle diyordu: "İlmin dallarından herhangi biri üzerinde derin araştırmaya sahip olan biri başka bir dalı çok kolay öğrenir." Ferrâ bu sözüyle şunu kasdediyordu: Arap-İslâm ilimlerinden herhangi birini örneğin nahvi bilen birinin fıkhı öğrenmesi çok kolay olurdu. Bu söz üzerine Muhammed b. Hasan onu imtihan etmek istedi ve şöyle dedi: "Namaz kıldıktan sonra sehiv secdesi yapan ama sehiv secdesinde de hata eden kimsenin hükmü hakkında ne dersin?" Ferrâ şöyle cevap verdi: "Onun için bir şey gerekmez." Muhammed tekrar sorar: "Peki niçin?" Bunun üzerine Ferrâ şu cevabı verir: "Çünkü bize göre (=nahivde) *ism-i tasğirde (küçülük ismi) tasğir olmaz.* İki sehiv secdesi namazı tamamlayıcıdır. Tamamlanmış olan bir daha tamamlanamaz." Bu olayın mahiyeti ne olursa olsun ortaya şu çıkmaktadır ki, nahiv kurallarının fıkha "uygulanması", "sağlıklı" bir fıkıh düşüncesinin üretimine katkıda bulunmaktadır. Nahivcilerin keşfettikleri bu yol onlar için bir övünç kaynağı ve münâzara dayanağı ol-

muştur. Rivayete göre İbn Haddâd el-Mısrî (Şâfiî fıkıhçı) "Cuma geceleri bir meclis oluşturarak, fıkıh meselelerini nahiv tarzında çözümlemeye çalışırdı." Nahivcilerin metodlarının fıkıhta uygulanması o kadar yaygınlaşmıştır ki münâzaralarla kalmamış telif alanına dahi girmiştir. Bu bağlamda Şeyh Cemâleddîn el-Esnevî'nin (Ö. H. 772) *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî tenzili'l-furû'il-fıkhiye ale'l-kavâidi'n-nahviyye*[20] adlı eserinin ismi dahi açık bir delâlete sahiptir.

V

Tenzîlu'l-furûi'l-fıkhiyye ale'l-kavâidi'n-nahviyye (=Fıkhın fer'î hükümlerinin nahiv kurallarına tatbiki) yani değişik ifadeleriyle: nahiv üsûlünün fıkıh usûlüne uygulanması, nahiv kavramlarının kelâm prensiplerine uygulanması, kelâm prensiplerinin nahiv kurallarına uygulanması.... Bütün bunlar Arap-İslâm Kültürü'ndeki çok temel bir özelliği ifade etmektedirler: *Metod hatta akıl için yasa koyma* noktasında nahiv, fıkıh kelâm ilimlerinin arasındaki geçişme ve birbirlerini tamamlama.

Peki İslâmî ilimlerle Arapça ilimleri arasındaki ilişki ve tekâmül nahv, fıkıh ve kelâmla sınırlı mıdır? Başka bir deyişle sadece bu üç ilim mi kıyâsla tesis edilmişlerdir?

es-Sekkâkî der ki: "Beyân ilminin teşbih, kinaye veya istiâre gibi bir aslını iyi bilen ve aradığı şeye ulaşmak için onun nasıl kullanılacağını bilen kimse delilin nasıl dizileceğini de bilir."[21] es-Sekkâkî sözünü açıklayarak şöyle devam eder: *Teşbih, kinâye* veya *istiâre* gibi asıllardan herhangi birine hakim olan kimse delil sahibi gibi bir yol izler.. Örneğin teşbihde bulunarak "yanağı güldür" dediğinde, yanağın kırmızı olması gerektiğini bilerek bunu yaparsın. Böylelikle kırmızılık yanağın vasıflarından biri olur. Ya da kinâyede bulunup "falanca çok küllüdür" dediğinde o kimse üzerinde köylerin küllerinin izlerinin olduğunu dolayısıyla misafirperver olduğunu anlatırsın."[22] es-Sekkâkî sözüne devamla şöyle der: "Beyan ilminin esası, anlamlar arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmaktır." Bu da iki yönlü olur: "Melzûmdan lâzıma geçiş" ki bu *mecâz*dır. Örneğin "yağmur otlattık" cümlesinde murâd edilen cümlenin lazımıdır ki o da bol bitkidir. "Di-

ğer yönde ise lazımdan melzûma geçiş söz konusudur" ki bu da kinâyedir. Örneğin "falan uzun kılıçlıdır" cümlesinde murâd edilen cümlenin melzûmudur ki, o da uzun boyluluktur."[23]

Çağdaş Arap araştırmacıları arasında, belâğat ilminin bir dalı olan beyân ilmini, mantık ilminin kısımları'ndan biri olan istidlâlle karıştırdığı için es-Sekkâkî'yi tenkid edenler vardır. Ama biz bu tenkidin haklı olduğu kanısında değiliz. Ancak kişi, Aristotales'de olduğu gibi belâğat söylemiyle mantık söylemi arasında tam bir ayrımı temel alan bir düşünceye sahipse o zaman durum değişir. Ne var ki kaynak otorite olarak Aristotales'i benimseyen ve Arapça söylemin kendi özünde gizli olduğunu düşünen kimseler, *Arapça söylemin kendine özgü bir mantığı olduğunu göreceklerdir*. Bu özgün mantık da bizatihi belâğât üsluplarından ibarettir. es-Sekkâkî ve diğer geç dönem belâğatçıları Arapça beyanın üsluplarını mantıksal bir yaklaşımla ele almışlarsa bunun sebebi, mantığı kendi alanı dışına zorla sokmaları değil, *Arapça beyânın mantıksal karakterini keşfetmiş olmalarından dolayıdır*. Eğer "yabancı" bir mantığın müdahalesi söz konusu ise bu da Arapça malzemenin takdim ve tertip şekliyle sınırlı kalmıştır.

Gerçek şu ki diğer Arapça ilimleri gibi belâğat ilminin doğuşu da dış etkenlerin etkisiyle değil, bizatihi Arap-İslâm Kültürü'nün kendi içsel ihtiyacının baskısıyla gerçekleşmiştir. Arapça belâğât söyleminin analizi, akide ve şeriat bazında Kur'ânî nassın değerlendirilmesi onun içsel mantığını ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Kur'an'daki şer'î hükümlerin çıkarılması için, ondaki ifade üsluplarıyla ilgili "kanunlaştırılmış" düzenli bir bilgi sistemine ihtiyaç vardı. Ayrıca Kur'ân'ın edebî i'câz boyutunu inkar edenlere cevap vermek için de bu gerekiyordu. Hakikat şu ki, belâğatın Arap dili ilimlerinden biri olarak tesisinde en büyük pay ilk kelâmcılara özellikle de Mutezile'ye aittir. Çünkü İslâm ve Arap düşmanlığı yapan (zındıklar, şuûbiyye=halkçılar) gibi hasımların Kur'ân'ın icazına yönelik tenkidlerine karşılık, ondaki icazın delillerini ve "belâğatın sırları"nı ortaya çıkarmak görevi onlara düşmüştü. İlk belâğatçılar Kur'ânî söylemin içerdiği belâğati analiz etmeye giriştiklerinde sadece Kur'ân'dan hareket etmişlerdir. Yani Aris-

to veya başka birinin verilerini kaynak çerçeve olarak kabul etmemişlerdir. Onların bu çabalarının sonucunda "İslâmî-Arapça Mantığın" ilk bölümü olan Arap dilinin mantığı oluşmuştur. Daha sonraki nahivciler de İslâmî-Arapça mantığın ikinci kısmını inşa etmişlerdir. Nahivciler Arapça-Kur'ânî söylemi kanunlaştırmış, mantıksal kalıp ve kategorilerini tesbit etmişlerdir. Bunu daha önce açıklamıştık.[24] İşte belâğat alimleri aynı görevi tamamlama babında, *aynı söylemin icâz boyutunu yani delil mekanizmalarını gün ışığına çıkarmışlardır.*

Peki bu mekanizmalar nelerdir? Başka bir deyişle Arapça belâğat, dolayısıyla Kur'ânî söylemdeki icâz, iknâ ve burhân neye dayanmaktadır?

Belâğat alimleri Arap dilindeki beyân üslupların tamamının teşbihe râci olduğu hususunda hemfikir sahibidirler. "Teşbih, Arapların dilinde çok yaygındır. Hatta biri çıkıp 'teşbih Arapça'nın en büyük bölümünü oluşturur' derse yersiz bir şey söylemiş olmaz." "Teşbih, sonu olmayan bir konu gibidir."[25] "Öncekilerden, câhiliyye edebiyatçılarından ve bütün kuşaklardan teşbihin belâğattaki yeri, önemi ve değerine yönelik sözler vârittir."[26] Başka bir deyişle "belâğat teşbihle tanımlanır."[27] "Teşbih öyle bir sanattır ki onda mâhir olduğunda büyüleyici beyan sanatlarının hepsinin iplerini eline geçirirsin."[28]

Cûrcânî, beyân ve belâğatla ilgili şartlara sahip olan teşbihdeki icâzın sırrını şöyle açıklar: "O, işlek bir zekâyı, hassas ve ince olabilme maharetini gerektiren bir sanattır. Bu hassasiyet ve incelikle birbirinden kopuk ve farklı şeyler tek bir halkaya dizilerek toplanır, birbirinden yabancı şeylerin arasında ilişki ve bağlar kurulur. Bir sanatın şerefli kılınması veya bir çalışmanın belli bir değer izafe edilerek anılması, ancak titiz bir düşünceye, ince bir araştırmaya ve açık bir belleğe sahip olmakla mümkündür. İşte bu durumda böyle bir sanat ve çalışmadan başkasına ihtiyaç duyulmayacak, onları icra eden veya talep edenler onlardan başkasının hakemliğine başvurmazlar. Bu gibi sanat ve çalışmaların böylesi niteliklere sahip olmaları, farklı şeyleri kaynaştırmalarından kaynaklanmaktadır." Cürcânî sözüne devamla şöyle der: "Şunu unutma ki ben sana, cins olarak farklı olan iki şeyi birbirine karıştırdı-

ğında daima 'isabet ettin, iyi ettin' demiyorum. Bunu söyleyebilmem için bazı kayıt ve şartlara riayet etmen gerekir. Cins bakımından farklı olan iki şeyi zahirdeki akla yatan gerçek bir benzerlikten dolayı kaynaştırdığında ve bu ikisi arasındaki uyum ve dengeli kaynaştırma için sağlam bir yol bulduğunda 'isabet ettin, iyi ettin' diyebilirim."[29]

"Cins bakımından farklı olan iki şeyi biraraya getirmek... ikisi arasında dengeli bir kaynaşma sağlamak" işte Arapça'daki belâğatın sırrı budur. Kur'ânî söylemdeki beyân ve burhân mekanizmasının özü de budur. Cahiliyye dönemindeki Arapça kaside yapısına dolayısıyla o dönemin "Arap divânı"na baktığımızda birbirlerinden kopuk halkalardan müteşekkil bir sıralamadan ibaret olduklarını görürüz. Bu halkalardan herbiri cins olarak farklı iki şeyi cem'eden *beyânî* tablolar şeklindedirler. Bu tablolarda söz konusu iki farklı unsur arasında ya teşbih, ya istiâre, ya kinâye veya temsil yoluyla dengeli bir kaynaşma sağlanmaya çalışılır. Aslında bunların hepsi de *teşbih*dir. Arap kasidesinin kopukluk (yani beyitlerin birbirinden bağımsız olması) üzerine dayandırılması ve her beyitin de teşbih veya benzeri bir sanat üzerine inşa edilmesi bu kaside türünün dünya ile ilgili tasavvurunu (=tabiat ve vicdan tasavvurlarını) *birbiri ardınca gelen kopuk sahnelerden oluşan bir tasavvurdan ibaret kılmıştır. Öyle ki her sahne bir öncekini ya unutturmakta veya tamamen ilga etmektedir. Söz konusu sahnelerde en sık görülen özellik duyusal olmalarıdır. Çünkü teşbih, muhatabı aklî olandan hissî olana taşımayı hedeflemektedir. Bu da teşbihi " arolmayan, bilinmeyenin bir sıfat veya benzerlikle varolan, bilinene" (=gâibin şâhide) hamledilmesini içeren bir kıyasa dönüştürmektedir.* Teşbihin bu *beyânî* ve *kıyâsî* tabiatı, Arapları herhangi bir şeyi alışılmamış veya duyusal olmayan bir şeye benzetmekten (=*teşbîh*) alıkoymuştur. Bu bağlamda Câhız şu olayı anlatır: "O bir ağaçtır ki cehennemin dibinde çıkar. Tomurcukları şeytanların başları gibidir." (Sâffât/64-65) ayetinin nüzûlundan sonra bazıları tereddüte düştüler. "Şeytanların, başları" duyusal olmayan, bilinmeyen bir şeydir. Nasıl olur da cehennem ağacı ona benzetilebilir? Bu nedenledir ki bazıları "şeytanların başları"nın Yemen'de yetişen bir bitki olduğunu söylemişlerdir. Sonuçta teşbih ve kıyasın sağlıklı olması için bu kavramı da duyusal bir

varlığa dönüştürmüşlerdir. Başka bir şekilde açıklarsak, aslolan gâibin şâhide kıyas edilmesidir. Yukarıdaki ayette gâib olan "cehennem ağacı" yine gâib olan "şeytanların başları"na kıyas edilmiştir. Bu da söz konusu tereddüt sahiplerine göre Kur'ânî beyânın özelliğiyle çelişmektedir.

Bu olay nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, belâğat alimleri Kur'ânî beyânın istidlâl karakterinin tam bilinci içindedirler. Cürcânî de bunu şu sözüyle çok açık olarak ifade etmiştir: *"İstiâreye gelince o da kıyâsın bir türüdür. Temsil ve teşbihin bir tarzı da kıyastır."*[30] İbn Esîr der ki: "Mecâz; bir şeyin kendisine uygun veya benzer bir şeye hamledilmesinde kendini gösteren bir kıyas türüdür." Yine o şöyle der: "İstiâre ve teşbihi iyice tedkik ettiğimizde ikisinin de aradaki bir ilişkiden dolayı fer'in asla hamledildiği bir tür kıyâs olduklarını görürüz. Ama bu asıl, fer'in kendi sınırları ve hakîkatleri bakımından farklı olmalarına mani değildir."[31]

Evet *teşbih kıyastır.* Mecâz, istiâre ve teşbih; hepsi de "aralarındaki bir münasebetten dolayı fer'in asla hamledilmesi" üzerine kurulu ifade üsluplarıdır. Bu, mantıksal açıdan yani Arapça'nın mantıksal analizi açısından ne kadar doğruysa tarihsel açıdan da şunu söylememiz, o kadar belki de daha fazla doğrudur. Yani Arap Aklı'ndaki düşünme mekanizmasının tarihsel-oluşumsal analizi açısından daha doğrudur: "Kıyas teşbihdir". İslâm kültüründe nahiv, fıkıh ve kelâm ilimlerinde dün olduğu gibi bugün de üretici aklî faaliyeti oluşturan unsur *kıyas*tır. Aslında *kıyas, Arapça belâğatta kullanılan teşbih mekanizmasının soyut düşünce platformunda işletilmesinden başka bir şey değildir.* Bütün bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz: Arap düşüncesinin kökleri (genealogy=ılm-i usûl), her şeyden önce Arap dilinde ve onun beyan üsluplarında araştırılmalıdır. Tıpkı çağdaş Arap insanının kâinata bakışının köklerinin Arap "âlemi"nin yapıcısı olan bedevînin bakışında aranması gerektiği gibi.

Araştırmamızın bu bölümünde bizi ilgilendiren, kıyası teşbihe ircâ' etmek değil, *"akıl" için yasa koyma noktasında belâğatçıların faaliyetlerinin, fıkıhçı, kelâmcı ve nahivcilerin faaliyetleriyle bütünlük arz ettiğini ortaya koymaktır.* Belâğat alimleri kendi sahaları olan edebî kritik ala-

nında, fıkıh, nahiv ve kelâmla iştigal eden arkadaşlarının yaptıklarını yapmışlar ve Arap kültüründeki "edebiyat zevki" için yasalar koymuşlardır. Yasa koyma faaliyeti çerçevesinde belâğat niteliğini haiz sözlerin uyması gereken ölçütleri ve biçimleri tesbit etmişlerdir. Bu ölçütler, kıyası daha güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Belâğat alimleri bir yandan beliğ kelâmın teşbih veya benzeri sanatlara dayanmasını şart koşarken diğer yandan "geçmiş örneğe" dayanması gerektiğini söylemişlerdir. Teşbih onlara göre "şairlerin derecelenmelerini sağlayan beliğ konuşanların belâğatlarının tezâhür ettiği bir unsurdu."[32] Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi "teşbîh kıyâsdır." Şâfiînin ifadesiyle "geçmiş örneğin" izlenmesine gelince şair, öncekilerde özellikle cahiliyye şiirinden ilham alacak kalıp ve anlam bakımından şiirini onunla kıyas edecektir. İşte bu nedenledir ki Arap şiirindeki ibdâ (=yaratıcılık), doğurma boyutunu almıştır. "Şair, öncekilerin işlediği anlamlar (tema)dan birini aynen alır veya ona ilavelerde bulunarak yeni bir şiir yazar"[33] Yine bu yüzden yenileme (=tecdîd) de izleme ve uyma boyutunda kalmıştır: "Söz sahibi başka birinin keşfettiği bir anlamı ele alır ve o anlamda o kimseye çok güzel bir şekilde uyar."[34] Bunun dışındakiler ise bidattır. Bidat de "usûl=kökler" kapsamına girmeyeceği için "dalâlet" yani yoldan sapmadır.

VI

Geçen üç fasılda "hâlis" İslâm Arap kültür mirasının, Arap Aklı'nın oluşumundaki rolünü ele aldık. Birinci fasılda Arapça'nın evrenle ilgili tasavvurunun *duyusal* ve *tarihsellik*ten yoksun bir karaktere sahip olduğunu gördük. Bunun sebebinin de dilin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, Arapların *tarih öncesini* yaşayan *bedevî*nin dünyasının İbn Haldun'un ifadesiyle *bedevî sertliğinin* ve *Arap sadeliğinin* dünyasının etkisinde kalmak olduğunu söyledik. Bu fasılda ve öncekinde ise temelde Arap orijinalitesi taşıyan nahiv, fıkıh, kelâm ve belâğat ilmine yönelik çalışmaları ele alarak bunlardaki epistemolojik üretim sistemini tesis eden faal aklın yapısını araştırdık. Şimdi şunu teyid edebiliriz ki adı geçen bilgi alanlarındaki Arap-söylem, tek bir akıl etkeni

tarafından tesis edilmiştir. Yegâne zihinsel mekanizma olan bu etkenin temelinde "aralarındaki bir ilişkiden dolayı fer'in asla hamledilmesi" yatar. Bu, nahivci ve fıkıhçıların tabiriyle *kıyas*, kelâmcıların tabiriyle *gâip için şahidle istidlâlde bulunma*, belâğatçıların tabiriyle *teşbih* denen olgudur. Bu, şu demektir ki ortada tek bir epistemolojik zemin (=base) vardır. Tek bir bilgi sistemi de diyebileceğimiz bu olgu, İslâmî-Arap ilimlerindeki teorik üretim kurumunu inşa etmektedir. Bu bilgi sistemi, –daha önce de açıkladığımız gibi– *fer*'in *asıl*a dayandırılmasına yani Arapça *beyânı* (=*teşbih*) tesis eden mekanizmanın aynısına dayandığı için biz onu *beyânî bilgi sistemi* olarak adlandıracağız.

Aklî bir etkinlik olarak bu sistemin tabiatına, temel aldığı yaklaşımın karakterine ve diğer bilgi sistemleriyle ilişkisine gelince bunları kitabımızın ikinci bölümünde ele alacağız. "Hâlis" Arap-İslâm kültür mirasındaki teorik üretim tarzını gözden geçirdikten sonra şimdi de bu mirasın "aklî" içeriğini irdelemek istiyoruz. Böylelikle "eski kültür mirası"na ulaşmak için bir yol bulabileceğizdir. Bu miras, Arap-İslâm kültürüne, önceki medeniyetlerden kalan bir mirastır. Sonuçta bu eski mirasın, Arap-İslâm kültürü içinde ne şekilde yer aldığı ve ona hangi bilgi sistemlerini kazıdığı hakkında bir şeyler söylememiz mümkün olacaktır.

NOTLAR

1. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1046.
2. el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 20.
3. Bkz. *er-Risâle*, s. 6, muhakkik A. Şâkir tarafından yazılan mukaddime.
4. *Akâidü's-selef* adlı kitabın içinde yer alan *Risale* metnine bkz. Alî Samî en-Neşşâr –Ammâr et-Tâlibî, İskenderiye 1971.
5. Örneğin Fevkıyye Hüseyn Mahmud'un tahkik ettiği basım için yazdığı takdimde konuyu ele alışına bakınız, s. 73 vd., I. Baskı.
6. Muhammed Ammâra, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, c. I, Hasen el-Basrî, el-Kâsım er-Rissî, Kâdı Abdülcebbâr ve eş-Şerif Murtazâ'nın risâlelerini içerir. s. 96-97, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

7. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 167, tahkîk: Ömer Seyyid Azmî, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf, Kahire 1965.
8. Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, s. 41, tahkik: Vedî Zeydân Haddâd, Dâru'l-Meşrık, Beyrût 1974.
9. *Gâib için şâhidle istidlâlin* şekillerini üçüncü bölümde (c. II) ele alacağız.
10. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. III, s. 1046.
11. a.g.e., s. 1035.
12. Saîd el-Efgânî, *Usûlü'n-nahv*, s. 78, Matbaatu Câmiati Dimaşk 1965.
13. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 48-53.
14. Saîd el-Efgânî tarafından bu ve *el-Eğrab fî cedeli'l-I'râb* –ibnu'l-Enbârî'nin– kitapları tek bir ciltte neşredilmiştir. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.
15. İbnu'l-Enbârî, *Lümau'l-edille*, s. 80, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.
16. a.g.e., s. 81-85.
17. a.g.e., s. 93-95.
18. a.g.e., s. 105-110.
19. a.g.e., s. 142.
20. Saîd el-Efgânî, *Usûlü'n-nahv*, s. 105-106.
21. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 182, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-trhs.
22. a.g.e., s. 213.
23. a.g.e., s. 141.
24. IV. FASIL.
25. el-Müberred, *el-Kâmil*, c. III, s. 818.
26. Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâateyn*, s. 231, İsâ el-Halebî, Kahire 1952.
27. el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1954.
28. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 161.
29. Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 127-130, tahkîk Seyyid M. Reşid Rızâ, Mektebetü'l-Kahire.
30. el-Cürcânî, a.g.e., s. 15.
31. İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, c. II, s. 87 ve 83, tahkik: Muhammed el-Hûfî ve Bedevî Tıbâne, Mektebetu Nehda, Mısır, Kahire 1942.
32. er-Rumânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, s. 74 (*Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserin içinde). Tahkîk: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlül Selâm, Dâru'l-Meârif, Kahire trsz..
33. İbn Reşîk, *el-Umde*, c. I, s. 176.
34. İbn Ebi'l-Isba', *Tahriru't-tahbir*, s. 475. Bu bölümü Câbir Usfûr, *es-Sûratu'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdiyyi'l-belâğî* adlı eserinde zikretmiştir, s. 110.

7. Dinî "Ma'kul" ve Aklî Gayr-ı Ma'kul

I

Geçtiğimiz son üç fasılda Arap Aklı'nın salt Arap-İslâm dairesi içindeki oluşumunu ele aldık. Bu daire, din ve dil ilimlerinin kanunlaştırıp işledikleri Arap-İslâm Beyân dairesiydi. Şu ana kadar geçtiğimiz bütün merhalelerde Arap Aklı'nın bu daire içindeki teşekkülüne ağırlık verip ilgimizi salt epistemolojik boyutla yani Arap-İslâm ilimlerindeki düşünme mekanizması ve teorik üretim yoluyla sınırlı tuttuk. Düşüncenin içeriği ve bu ilimlerdeki akılcı muhtevâyı sükût geçtik. Özellikle de "Arap-İslâm Rasyonalizmi" diyebileceğimiz dinamik alanların en önemlisi ve en kapsamlısı olan Kelâm ilminin içeriğine hiç eğilmedik. Kısaca ifade etmemiz gerekirse son üç fasılda Arap beyanındaki aklî etkinlikten söz ederken, bu beyânda mâkûlluğu belirleyici olan şeyden hiç söz etmedik.

Bu olayın bir yönüydü. Diğer yönde ise Arap Beyanı dairesindeki hareketlerimizde odak aldığımız, "akıl için yasa koyma", re'yin kanunlaştırılması ve kıyasın geçmiş bir örneğe bağlanması gibi hususların hiçbiri *etki* dairesine girmemektedir. Bunların hiçbiri, gelişmiş bir etki, Arap Aklı için kalkış noktası olacak bir etki düzeyine çıkamamış, çoğu zaman, ya yabancı bir düşmana karşı savunmak ya da iç tutarsızlıklarla mücadele etmek için yapılan *tepki*lerden ibaret kalmış-

tır. Örneğin dilin derlenip kurallı hale getirilmesi, konuşulan dilde kullanım hatalarının (=lahn) yaygınlaşmasına bir "tepki" olarak gündeme gelmiştir. Çünkü Arapça'yı tehdit eden dil hatta dillerin varlığı söz konusuydu ve bunlar Arapça'yla birlikte Arap Beyânı'nı da tehdit ediyorlardı. Yine re'yin kanunlaştırılması da re'y, ictihâd ve istihsânın bizâtihi usûlü tehdit edecek ölçüde yaygınlaşmasına "tepki" olarak doğmuştu. Yine Kelâm ilminde akıl için yasa koyma, akıl için konmuş diğer yasalara "tepki" olarak gündeme gelmişti. Arap Aklı'nın faaliyet gösterdiği alanların hepsinde de Arap Beyânı'nı –en azından onun kendi iç görünümünü– zedelemeye çalışan bir "diğeri" vardı. İslâmî özün müdafaası, dengenin sağlanması ve görüşün "netleştirilmesi" kaçınılmaz bir zorunluluktu. Bu "diğer"e gelince biz onu "eski miras" olarak adlandıracağız. "Eski miras"la kasdettiğimiz, İslâm öncesi varolan kültür ve akide yapılarıdır ki bunlar Tevdîn Asrı'yla birlikte felsefî ve ilmî bir miras olarak yeniden dirilmiştir.

Arap Aklı'nın; içinde oluştuğu ve etkinliklerde bulunduğu kültür, çok kapsamlı anlamıyla Arap Kültürü, olup geçen üç fasılda anlattığımız Beyan dairesinin sınırlarıyla sınırlı değildir. Arap Aklı'nın referans çerçevesi olan Tedvîn Asrı, başka düşünsel faaliyetlere de şahit olmuştur. Çok geniş ve hareketli olan bu faaliyetler kendileri için bazen özgün daireler, bazen de diğerleriyle çakışık daireler oluşturmuşlardır. Bu faaliyetler eski mirası paylaşarak, Arap-İslâm Beyânı'nın *tamamına* olmasa da akîdeyle ilgili boyutlarına bu mirasın bazı yaklaşımlarını işlemeyi hedeflemişlerdir. Öte yandan kelâmî mücadelelerin birçoğunda taraflar eski mirasın tezlerinden yararlanmakta ve bunları Arap-İslâm Beyânı'na alternatif veya yeni devlete kültürel zemin olarak sunmaya çalışmaktaydılar. Diğer taraftan tercüme faaliyetleri Arap Kültürü'nün boşluğuna konu ve yöntem olarak İslâmî ve lugavî ilimlerden farklı ilimleri nakletmeye başlamıştı. Müslümanlar, dışardan gelen bu ilimlere, onları öz ilimlerinden ayıracak isimler veriyorlardı: "Arapların ilimleri" kavramına karşılık yabancıların ilimleri (=ulûmu'l-e'âcim), dinî ilimler kavramına karşılık öncekilerin ilimleri (=ulûmu'l-evâil), naklî ilimlere karşılık aklî ilimler.

Şu halde biz, son üç bölümde Arap Aklı'nın belirleyicilerinden ikisini sükût geçmiş olmaktayız: a) *Arap Dinî 'ma'kûl'*; b) *Eskî mîras*. Birinci belirleyici hakkında konuşmamamız, ikinci belirleyici hakkında geçici olarak konuşmamamızdan kaynaklanmıştır. Çünkü bu ikisini Arap-İslâm ilimlerinde araştırma yöntemi konusuyla birleştirip tek başlık altında ele almamız mümkün değildir. Evet bu üç boyut içiçedir ve birbirlerini belirleyerek tek bir bütün oluştururlar. Ama *hitabın konusu olan bütün, zaruret gereği hitap anında parçalara ayrılabilir.*

Şimdi bu bütünün aşamaları üzerine yaptığımız hitaba devam edelim. Bunu bitirdikten sonra onu bir bütün olarak ele almaya geçebiliriz.

II

Arap Beyanı'nda ve İslâmî "Kelâm"da ma'kulluk ne ile ve nasıl belirlenir? Gerçek şu ki Arap Beyânı, İslâmî *Kelâm* niteliğiyle, –başka bir deyişle– İslâm Akaidi'ndeki İslâmî söylemle, kelâmcılarla birlikte doğmamıştır. Evet kelâmcılar, eski mirasın büyük dairesine giren eski inançlardan tekrar hayatiyet kazananlarla ilk savaşan kimselerdir. Ama Arap Beyânı'nın bu anlamda ilk ve en üstün ve mükemmel konumda doğuşu, apaçık Arapça'yla indirilen Kur'ân'da olmuştur. Öyleyse Arap Beyânı'nda ma'kûlluk birinci derecede ve her şeyden önce Kur'ânî "Kelâm"da belirlenir. Kur'ânî söylemin özellikle ma'kûl–gayr-i ma'kûl çekişmesini aktaran bölümlerinde bunu görmekteyiz.

İlk olarak ve her şeyden önce bu mücadelenin içeriğini, kalkış noktalarını ve boyutlarını tanımamız gerekir.

Kur'ânî söylemdeki ma'kûl-gayr-i ma'kûl mücadelesi, temelde bir tevhid-şirk mücadelesi görünümü arz eder. Kur'ân insanlık tarihini, bu mücadelenin tarihi olarak takdim eder. İnsanoğlunun ilk atası olan Adem (a)'den Resullerin ve Nebîlerin sonuncusu Muhammed (sav)'e kadar yaşayan bütün elçiler, tevhid akidesini benimsemeleri için kavimleriyle çok çetin mücadelelere girmişlerdir. Tevhid akidesi özetle başka bir ilâhı ortak koşmamakta kendini gösterir. Bu noktadan hareket ettiğimizde Kur'ân'daki "ma'kûl"un "gayr-i ma'kûl" ile belirlendiğini görürüz. Çünkü şirk yani birden fazla ilah tanıma olgusu, "aklın"

kabul edemeyeceği bir davranıştır. Kur'ânda şöyle buyrulur: "Yerde, gökte Allah'dan başka ilahlar olsaydı, yer ve gök fesâda uğrardı." (Enbiya/22). Şu halde sadece şirkin zıddı olan tevhid "aklen" kabul edilebilirdir. Kur'ân işte bu çerçeveden hareketle, elçilerin savaşını, "aklın" mesajının yayılması ve üstün tutulması ve "gayr-i ma'kûl" olan şirk mesajının silinmesi için verilen bir savaş olarak sunar.

İnsanlık tarihinin geçmişini tamamen kuşatan bu mücadelede zafer sürekli elçilerin olmuş ve Allah'ın kelimesi yükselerek "akıl" egemen olmuştur. Ama Allah elçilerinin canlarını aldığında insanlar onun risâletini tamamen veya kısmen unutmuşlar ve şirk yeniden sahneye çıkmış, "gayr-i ma'kûl" tekrar hakimiyetini güçlendirmeye başlamıştır. Bu durumda yeni bir elçinin gönderilerek insanların dosdoğru yola, "akl-ı selîm"in yoluna döndürülmeleri zarûreti gündeme gelmiştir. *Zaman işte bu şekilde elçilerin dönemleri arasında eriyip gitmiş ve "tarih" her elçinin risâletiyle birlikte yeniden başlamıştır.* Kıyâmete kadar başka bir başlangıcı olmayacak "gerçek tarih", elçilerin sonuncusu olan Muhammed (sav)le başlamıştır. Onun risaleti umûmi ve kapsamlıdır. Bir yandan belli bir topluma değil bütün insanlığa yönelik iken diğer yandan da kendinden önceki semavî dinleri ilga etmemekte aksine onlarda yapılan tahrifâtı tashih ederek insanları asıl dine; İbrahim (a) dinine dönmeye çağırmaktadır.

Kur'ânî söylemin aktarımına göre Muhammedî risaletin başladığı günlerde yaşayan semavî dinler şu dördüydü: Yahûdîlik, Hıristiyanlık, Mecûsilîk ve Sâbiûn dini. Bu dinlerin hepsi de tahrîfe uğramışlardı. Ya zaman aşımı veya bağlılarının kasıtlı tahrifatları neticesinde hepsi de asıl biçimlerini kaybetmişlerdi. Tabiî ki tahrif ve sapma dinlerin "gayr-i ma'kûl" statüye düşmelerine yol açmıştır. Örneğin, Allah'ın kendilerine "Kitap, hikmet ve nübüvveti verip" "güzel rızıklarla" beslediği, "âlemlere" üstün kıldığı İsrailoğulları kendilerine ilim gelmesinden sonra "aralarındaki azgınlıktan dolayı" ihtilafa düşmüşler (Casiye/16-17), Tevratı tahrif edip "Üzeyr Allah'ın oğludur" demiş, din adamlarını Allah'ın dışında "rabler" edinmişler (Tevbe/29-30) ve bütün bu yaptıklarıylarıyla şirke düşerek sapıtanlardan olmuş-

lardır. Allah'ın Yahudilere "apaçık deliller" ve "hikmet"le gönderdiği İsâ (a)'ya yardım eden hıristiyanlar da çok geçmeden dinlerinde aşırılığa gitmişler, "Allah, Mesih b. Meryem'dir." (Maide/17), "Allah, üçlünün üçüncüsüdür" (Maide/72) gibi sözler söyleyerek şirke düşmüşler ve böylece sapanlardan olmuşlardır. Mecûsîlere gelince Kur'ân bunlarla doğrudan mücâdeleye girmemiştir. Çünkü bunlar gerçekten müşriktiler ve (nur ve zulmet=karanlık) olarak iki ilahın varlığına inanıyorlardı. Mekke ve Medine'de Resul (sav)'ün doğrudan hasımları pozisyonunda olmamaları da Kur'ân'da zikredilmeyiş sebepleri olabilir. Her hâlükârda bunlar da tamamen "gayr–i ma'kûl"e saplanmış kimselerdi. Putperestliklerine ilaveten ateşe de tapıyorlardı. Dolayısıyla bunların durumu, "gayr-i ma'kûl"e sınırlı olarak dönmüş olan yahudi ve hıristiyanlardan tamamen farklıydı.

Elçilerin atası İbrâhim (a)'in torunları olan Araplarda "gayr-i ma'kûl"ün çok daha köklü ve kapsamlı bir şekilde bulunması doğal olarak Kur'ân'ın öncelikle onlarla mücadele etmesini gerektirecekti. Kur'ân'ın onlarla mücadelesi hayli uzun ve çok boyutlu olmuştur. Onlar, İbrahim (a)'in hanif dininden sonra putperestliğe ve putlarına dönmüşlerdi. Bu putlara taparak onları Allah'la aralarında vasıta ve şefaatçi olarak görüyorlardı. Muhammedî davet, öncelikle işte bu insanları hedef almış ve onları, hanif dine dönmeye çağırmıştır. Bu kimseler ve emsalleriyle yapılan mücadele ve diyaloglarda zaman üstü karaktere sahip bir yol izlenmiştir. Çünkü Kur'ânî söylem, ebedî bir söylemdir. Bu açıdan bakıldığında özellikle İbrahim (a) döneminde yaşamış olanlar olmak üzere geçmişte yaşamış müşriklerle Muhammedî Risalet döneminde yaşamış müşrikler arasında hiçbir fark görülmeyecektir. Çünkü her iki grup da "gayr-i ma'kûl" sahasında aynı yolu izlemişler, Allah'la aralarına aracılar koymuşlardır. Bu aracılar, gezegenler (İbrahim (a) dönemindeki Sâbiîler gibi) olabileceği gibi müşrik Araplarınki gibi heykel ve putlar da olabilir. Bu yüzdendir ki, İbrahim (a)'in, kavmindeki "gayr-i ma'kûl" ile mücadelede kullandığı delil ve huccetlerin hatırlatılması aynı zamanda Mekkeli müşrikleri de hedef almaktaydı. Çünkü onlar, "kendilerine 'Allah'ın indirdiğine

uyun' denilince 'biz atalarımızı üzerinde bulduğumuza uyarız' derlerdi." Kur'ân onlara cevap verirken kıyas, teşbih ve temsîle (=örnekleme) dayanan Arap Beyanı mantığıyla hareket etmekte ve şöyle demektedir: "Ya ataları hiç akletmiyor ve doğru yolu göremiyor idiyseler? İnkâr edenlerin hali, bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara haykıran çobanın haline ne kadar da benzer; onlar sağırlar, dilsizler ve körlerden başka bir şey değillerdir. Bu yüzden onlar akletmezler." (Bakara/170-171)

Evet o günün müşrikleri de geçmişte yaşamış müşrikler gibi "akletmeyen" kimselerdi. Dolayısıyla geçmişteki "aklî" söylemin anlatılması hem zorunlu hem de yararlıydı. Böyle bir durumda onu anlatmak hem bir hatırlatma hem de bir ibret olacaktı. Şimdi Kur'ân'ın geçmişteki "ma'kûl–gayr–i ma'kûl" diyaloğuyla ilgili sunduğu bir diyaloğa kulak verelim: "Vaktiyle İbrahim, babası Âzer'e; «Sen putları kendine ilah mı ediniyorsun? Doğrusu ben, seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görmekteyim» demişti. Bu sûretle biz İbrahim'e, sağlam bilgi ve iman sahiplerinden olması için göklerin ve yerin muhteşem varlıklarını gösteriyorduk. Üzerini gece bürüdüğü zaman bir yıldız gördü. «Benim Rabbim işte bu!» dedi. Yıldız batıverince de «Ben, böyle batanları sevmem» dedi. Sonra ayı doğarken görünce: «Benim Rabbim budur!» dedi. Ay da batınca «Rabbim beni hidayetine erdirmese idi muhakkak sapıklar topluluğundan olacaktım» dedi. Ne zaman ki güneşi doğmak üzere iken gördü. «Demek Rabbim budur, bu hepsinden büyük» dedi. Güneş de batınca dedi ki: «Ey kavmim, haberiniz olsun ki ben, sizin ortak koştuklarınızdan beriyim. Ben, hanif olarak yüzümü, o gökleri ve yeri yaratmış olana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.» (En'âm/74-79). Güneş, ay ve diğer bütün gezegenler tapılmaya layık değillerdi. Onlar ne ilah, ne de Allah için vasıta idiler. Onlar ancak tabiî görevlerini yerine getiren yaratılmış tabiat unsurlarıydı. "Sana yeni doğan aylardan soruyorlar. De ki: «Onlar, insanların zamanla ilgili işleri ve hac için zaman ölçüleridir.»" (Bakara/189). "O Allah'dır ki yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye güneşi bir ışık ve ayı bir nûr yaptı." (Yûnus/5). "Gayr-i ma'kûl"ün

peşine takılanlar, yıldızlar ve gezegenlere tapmakla ve onlara ilahlık izafe etmekle de kalmayıp, Allah'a yaklaştırdığını iddia ettikleri heykeller ve putlar yaptılar. "Andolsun ki bundan önce de İbrahim'e rüşdünü vermiştik ve biz onu iyi biliyorduk. O zaman o, babası ve kavmine: «Sizin tapmakta olduğunuz bu heykeller nedir?» demişti. Onlar da «Atalarımızı bunlara tapıyor bulduk» dediler. O dedi ki: «Andolsun siz de atalarınız da apaçık bir sapıklık içindesiniz.». Onlar dediler ki: «Sen bize gerçeği mi getirdin yoksa şaka mı ediyorsun?» Şöyle dedi: «Doğrusu Rabbiniz göklerin ve yerin Rabbi'dir ki onları yaratmıştır. Ve ben buna şahitlik edenlerdenim. Allah'a yemin ederim ki siz dönüp gittikten sonra putlarınız hakkında bir tuzak kuracağım.» Derken onları parça parça etti. Ancak belki ona başvururlar diye büyüklerini bıraktı. «Bizim ilahlarımıza bunu kim yapmış? Herhalde o, zalimlerden biridir. İşittik ki adına İbrahim denilen bir genç bunları diline doluyormuş» dediler. «Haydi onu halkın huzuruna çıkarın, belki (aleyhinde) şahitlik ederler.» (İbrahim'i huzura getirdiklerinde): «Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim?» dediler. İbrahim dedi ki: «Belki şu büyükleri yapmıştır. Sorun bakalım onlara eğer söyleyebilirlerse...» Bunun üzerine vicdanlarına başvurdular ve (kendi kendilerine): «Doğrusu siz haksızsınız» dediler. Sonra yine kafalarında olan eski inançlarına döndüler ve: «Sen bunların konuşmayacaklarını gayet iyi bilirsin» dediler. O da şöyle dedi: «O halde Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda veremeyecek ve zarar da edemeyecek şeylere mi tapıyorsunuz? Yuh size ve Allah'dan başka taptıklarınıza. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?»" (Enbiya/51-67).

Geçmişte İbrahim (a)'in kavmine yapılan "aklî" söylem Resul (sav)'ün döneminde yapılan söylemden pek farklı değildir. Her ikisi de akıl ve tecrübeye dayanarak "gayr-i ma'kûlü" hedef almaktadır. Ama buradaki beyanî sahneler biraz farklı ve daha vurucudur: "Ey insanlar (size) bir misal verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Haberiniz olsun ki sizin Allah'ın dışında taptıklarınızın hepsi toplansalar bir sinek bile yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey koparsa onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de çaresiz, istenen de!" (Hac/72) «Yoksa hiçbir

şey yaratmayan ve bizzat kendileri yaratılan şeyleri mi ortak koşuyorlar? Onlar ne onlara ne de kendilerine yardım edemezler... Allah'ın dışında yakardıklarınız da sizin gibi kullardır. Eğer doğru sözlülerseniz dua edin onlara da, size icâbet etsinler. Onların yürüyebildikleri ayakları, tutup kavrayabildikleri elleri, gördükleri gözleri yahut duydukları kulakları mı var? De ki "ortaklarınızı çağırın sonra bana tuzak kurun. Sakın bana mühlet vermeyin." (A'râf/191-194).

Kur'ân'daki "ma'kûl – gayr-i ma'kûl" mücadelesi sadece tabiat bazında kendini gösteren bir çatışma türüyle sınırlı kalmaz. Bu çatışmada duyu, tecrübe ve beyanî akıl bir cephede, taklîdçilik, gaflet ve saplantılar diğer cephede yer alır. Çatışmanın diğer boyutu ise *hem tabiat hem de tabiat ötesi platformlarda aynı anda cereyân eder.* Ama burada roller değişmektedir. Birinci mücadele şeklinde "akıl" duyu, tecrübe ve kıyas mantığına dayanarak "gayr-i ma'kûl"a meydan okumaktaydı. Burada ise, "gayr-i ma'kûl" "akla" meydan okuyarak ondan tabiattan değil tabiat ötesinden bir burhân getirmesini talep etmektedir. Bu talebin özünde müşriklerin mucize talepleri yatmaktadır. Muhammed b. Abdullah (sav) gerçekten Allah tarafından gönderilen bir elçi ise bunu kanıtlayarak "olağanüstü" bir şey göstermeliydi. Kur'ân, onların bu isteklerine karşılık verirken, peygamberlerin muhalifleri tarafından mucizenin her zaman tasdik edilmediğini söylemiştir. Gerçekten de geçmiş kavimlerin birçoğu kendilerine mucize gelmesine rağmen onu yalanlamış ve inatla inkâr etmeye devam etmişlerdir. «Elçimizi mucizelerle göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin mucizeleri yalanlamalarından başkası değildir.» Mucizeler olağanüstü oldukları için değil sadece korkutmak için gösterilirler. «Ancak korkutmak için mucizeler göndeririz.» (İsra/59). Kur'ân geçmiş elçilerin kıssalarını anlatarak müşrik Araplara olduğu gibi hıristiyan ve yahudilere de o elçilere verilen mucizeleri hatırlatmıştır. Kavminin putlarını kıran İbrahim (a), kavmi tarafından ateşe atılmış ama Allah ateşe «İbrahim için serin ve huzur ortamı ol!» (Enbiyâ/68-71) emrini vererek onun hiçbir acı çekmemesini sağlamıştır. Firavun'un kendisini imtihan etmek için bütün sihirbazları topladığı Musa (a)'ya Allah şöyle buyurmuştur: «Korkma!

Sen daima üstünsün. Sağ elindekini bırak da onların uydurduklarını yutuversin. Onlar ancak büyü tuzağı kurmuşlardır. Büyücü ise her nerde olsa felah bulmaz. Neticede bütün büyücüler secdeye kapandılar "Harun ve Musa'nın Rabbine iman ettik" dediler» (Taha/68-70). Buna rağmen tabiat ötesi olağanüstülük arz eden mucizeler de sorunu çözümlemiyordu. Çünkü inat ve inkarından vazgeçemeyenler ve "gayr-i ma'kûl" mantığıyla en uzak noktalara giderek daha büyük mucizeler isteyenler çıkıyordu. Nitekim Musa' (a)'nın kavmi bunlara örnektir: «Ey Musa! Allah'ı açıkça görmedikçe sana kesinlikle iman etmeyeceğiz.» (Bakara/55)

Geçmiş elçilerin kavimleriyle ilişkilerinin durumu böyle olduğu için Resul (sav)'ün kavmiyle ilişkisi bir istisna arz etmiyordu. Kavmi onunla da mücadele ederek «Hani bize Rabbinden bir mucize getirse ya» derlerdi. Bu gibi sözler gündeme geldiğinde Kur'ân onlara geçmişte gösterilen mucizeleri hatırlatmıştır: «İlk sahifelerde onlara apaçık bir delil gelmemiş midir?» (Tahâ/133). Bazen de onlara tabiat kitabını okumalarını emretmiş ve onun üzerinde düşünüp ibret almalarını istemiştir: «Onlar yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, böylece akledecekleri kalplere, işitecek kulaklara sahip olsunlar. Gerçek şu ki gözler kör olmaz. Fakat asıl sinelerin içindeki kalpler kör olur.» (Hac/46). «Bununla beraber göklerde ve yerde o kadar delil var ki, onlara uğrarlar da yüz çevirip geçerler.» (Yûsuf/105). Kur'ân geçmişin ve tabiatın "şahitliğinin" yanısıra bizatihi kendi "şahitliğini" de söz konusu ederek, ikna olmak isteyene yeteceğini ifade eder: "Sana indirdiğimiz ve okunup duran Kitâb, onlara yetmedi mi? Onda iman edecek bir kavim için elbette rahmet ve bir öğüt vardır. De ki: "Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. Göklerde, yerde ne varsa O bilir. Bâtıla inanıp da Allah'ı inkâr edenler ise; işte ziyana uğrayanlar onlardır.» (Ankebût/51-52). Sonra Kur'ân, benzerini getirmeleri hususunda onlara meydan okumaktadır: «Yoksa onu uydurdu mu diyorlar? De ki: "Haydi onun benzeri bir sûre getirin!» (Yûnus/38).

Kur'ân'daki "ma'kûl – gayr-i ma'kûl" mücadelesinde dayanılan referans çerçevesinin iki temel unsuru *kainat ve sistemi, Kur'ân ve onun*

beyanıdır. Müşrikler, yıldızlara ve putlara tapınmalarının temelini oluşturan mantıktan hareketle tabiat ötesi mucizelerin gösterilmesini isterler. Onların mantığına göre Allah'la aralarına koydukları bu vasıtalar, bir tür ilâhî etkiye sahiptir. Kur'ân bu mantığı topyekûn reddederek insanların ilgisini başka bir alana çekmektedir:

–İnsanlar kainâtı düşünmelidirler. Çünkü onu aklettiklerinde *onda hakim olan düzenin, bir yaratıcının varlığının en açık delili olduğunu* göreceklerdir. Bu yaratıcının ortağı olması da mümkün değildir. Aksi halde aralarında çekişme olacak, düzen bozularak dünya çöküp gidecektir.

–Kur'ân'ı düşünmelidirler. Resul *(s.a.v.)'ün en büyük mucizesi* olan Kur'ân'ın icaz özelliği taşıyan beyanına bakmalıdırlar. Bu mucize geçmiş elçilerin gösterdikleri mucizelerden aşağı kalır bir mucize değildir. Eğer mucize alışılmışın dışında "olağanüstü" bir şey ise, geçmiş elçilerin tabiat bazında gösterdikleri mucizelere karşılık Allah Resulü (sav) de dil ve beyan bâbında bir mucize getirmiştir. Dil ve beyan tarzlarının, övünç ve sınama vesilesi olduğu bir toplumda bundan daha büyük bir meydan okumanın olması söz konusu değildir.

Şu halde kainat düzeni ve Kur'ân beyanı delâlet açısından eşittirler: Kainat düzeni Allah'ın varlık ve birliğinin delilini oluşturur. Kur'ân beyanı ise Hz. Muhammed'in nübüvvetine, risâletinin doğruluğuna delildir. Şu halde bu iki unsur birbirlerini destekleyerek, *Kur'ân'a göre Allah'a ortak koşup nübüvveti inkâra dayanan "aklen" gayr-i ma'kûl karşısında dinen "ma'kûlü" temsil ederler.*

Şu halde dinen "ma'kûl" üç temel esasla belirlenir:

1-*Kainatı ve düzenini düşünmek* suretiyle Allah'ı bilmenin (=ma'rifetullah) mümkünlüğü, hatta vâcibiyeti; (Şâhidin gâibe delâleti).

2-*Allah'ın birlenmesi* yani O'na koşulacak bütün ortakların reddi, dolayısıyla kainatta O'ndan başka yaratıcı ve çekip çevirici (=müdebbir) olmadığına inanılması; (Bu yıldızlar, büyü.... vesairenin kainât üzerinde etki sahibi olamayacağının da kabulü anlamına gelir.)

3-*Allah'la, dolayısıyla hakikatle buluşmak anlamında nübüvvetin olabileceğine inanılması*; ancak bunun her insan için söz konusu olamayacağının bilinmesi. Çünkü insanlar arasından kimi elçi tayin edeceğini

Allah belirler. Hz. Muhammed Resullerin ve nebîlerin sonuncusudur (Dolayısıyla en yüce hakikat olan Allah'la temasa geçmek artık kesinlikle mümkün değildir. Bu nedenle bütün ilginin akide ve şeriat planında hakikatlar deposu olan Kur'ân'a hasredilmesi gerekmektedir.).

Dinen "ma'kûl"un belirlenmesinde esas alınan bu üç unsur, *aksi istikamette kullanılarak "aklen" gayr-i ma'kûl olanların belirlenmesini sağlar*. Bu gayr-i ma'kûl eski mirası da beraberinde sürüklüyordu. Kur'ân'ın kendileriyle mücadele ettiği müşrik Arapların dinleri, sönük ve âmiyâne biçimde olsa dahi bu mirasın bazı boyutlarını yansıtmaktaydı. Tedvîn Asrı'yla birlikte canlanan ilmî çalışmalar ve siyâsî mücadeleler; dinî "ma'kûl"u savunan ve onun adıyla konuşan "kelâmcılarla", tamamı eski mirasa ait olan ilim ve bilimlerle birlikte çeşitli düşünsel ve akîdevî kalıntıları yaymaya çalışan kimseler arasındaki çatışmanın çok daha derin ve kapsamlı olmasına yol açmıştır. Bu kimseler, eski mirası "akıl" adına dayatmaya çalışıyorlardı. Bunların ne derece akıl adına konuştuklarını veya hangi "akıl" adına konuştuklarını bilâhare göreceğiz.

III

Buraya kadar Arap-İslâm düşüncesinin karşısında yer alan Eski Miras'dan söz ettik. Araştırmamızda bir adım daha atmadan önce bu iki kavrama yüklediğimiz anlamları açıklamak, "ma'kûl – gayr-i ma'kûl" tasnifinde nasıl bir yere sahip olduklarını ortaya koymak istiyoruz.

Her şeyden önce şunu ifade edelim ki bu tasnifin herhangi bir değersel boyutu yoktur. Yani biz ne "gayr-i ma'kûl"ü ve "eski miras"ı kötülemekte ne de "ma'kûl"e karşı romantik duygular beslemekteyiz. Biz bu sınıflandırmaya metodik değerden başka hiçbir değer atfetmiyoruz. Evet, akla meylediyor ve onun davasına hizmet etmek için çalışıyoruz. Ama bunun kesinlikle araştırmadaki objektifliğin kaybolması veya "ma'kûl – gayr-i ma'kûl" olgularına "idealist" bir tasavvurla yaklaşılması pahasına yapmayız. Ne geçmişte ne de günümüzde "gayr-i ma'kûl"dan tamamen bağımsız bir "ma'kûl" olmadığı gibi tamamen izole edilmesi mümkün olan "eski bir miras" da yoktur. Evet,

"eski mirası" tırnak içinde yazdık ama daha önce "Arap-İslâm Düşüncesi"ni de tırnak içinde yazmıştık. Arap-İslâm Düşüncesi'yle kastettiğimiz, kendi kullanım sahaları içindeki Kitap ve Sünnet'tir. Bu kullanım sahası aslında "Cahiliyye mirası"yla belirlenmekteydi. Çünkü her ikisi de Resul (sav) dönemi Mekke ve Medine'sinde hakim olan kültür ve düşünce seviyesi içinde algılanıyordu. Bu İslâmî-Cahilî kullanım sahası, "Eski Miras" diye ifade ettiğimiz olgudan tamamen izole edilmiş ve aralarına set çekilmiş değildi. Çünkü "Eski Miras" ile kasdettiğimiz, fetihler ve fethedilen diyarların İslâm Devleti'nin sancağının altına girmesiyle İslâm dairesine intikal eden inanç, din, felsefe ve ilimlerin karışımıdır.

Bununla birlikte Resul (sav) dönemindeki Arap bilgi sahasının –açık seçik olmasına rağmen– söz konusu düşünsel, epistemolojik ve ideolojik akımları ayıklayacak güçte olmadığına inanıyoruz. Tedvîn Asrı ve sonrasında kültür dünyasını istila eden bu akımlar o dönemin bilgi birikiminin kuşatamayacağı kadar çeşitlidir. *Gerçi müslümanların fetihleri tek yönlü değildi. Aynı anda uzak, yakın bütün komşu ülkelerin ve onların kültürlerinin fethine girişilmişti. Eski kültürlerin otoritesi ve bütünlüğü parçalanıyordu. Arap bilgi sahasının muhtelif dinamikleriyle dışa açılması söz konusuydu.* Bu gelişme, onun dairesini gelişletmekle birlikte otoritesini de zayıflatıyordu. İslâm Devleti'nin gelişmesinde olduğu gibi bilgi sahasındaki gelişme de aşamalı olarak –doğal biçimde– gerçekleşmemişti. Gelişme, sadece kendi öz imkanlarıyla gerçekleşmiyordu. Aksine, belki de kendi imkanlarından çok Eski Miras'ın kalıntılarından devşirilen öğelere dayanılıyordu. Arap bilgi sahası, temelde dinî bir saha idi ve Kur'ânî naslar tarafından belirleniyordu. Resmî otorite sahibi olan Arap bilgi sahasının maruz kaldığı "açılım" ancak *ihtiva* yorumuyla tamamlanabilirdi. *İhtivâ,* Kur'ânî nassın eski mirasın bölüm veya bölümlerini ihtiva etmesiydi ki buna *tevil* diyoruz.

Sonuç olarak kendi aslî kullanım alanı içinde belirlendiği üzere Arap-dinî düşünce ile eski miras arasında yaşanan mücadele, nasların doğru anlaşılması üzerinde çatışan iki eğilim doğurmuştur: "Zâhir"e sarılan eğilim; "Bâtın"ı savunan eğilim. "Zahir"e sarılma eğilimi esa-

sen tevili binek olarak kullanıp Arap beyan sahasına girmeye çalışan eski miras taraftarlarının önüne set çekmeyi hedeflerken bu mirasın birçok unsuru "zâhir" adıyla bu sahaya sızmıştı. "Haşviyye", "Müşebbihe", "Mücessime" gibi fırkalar, temelde eski mirasın uzantıları olmalarına rağmen Kur'ânî nasların muhtevasına aslında mecâzî anlamları olan ayetlerin zâhirlerine sarılmak suretiyle nüfûz etme yoluna gitmişlerdir. Böylesi durumlarda nassın zâhirine sarılmak, teşbih, örnekleme ve kıyasa dayanan Arap beyanının kabul edemeyeceği bir tevil arz etmektedir. Tabiatıyla bu durum bâtını esas alanlar için de delil oluşturacaktı. Oysa bunlar da tevillerinin hepsinde olmasa da birçoğunda Kur'ânî nassın içsel mantığına ters düşen yollar izlemişlerdir. Onların bu tevilleri hem nasların kendi kullanım alanlarının tahammül edemeyeceği, hem de Resul (sav) ve ashabının yaşadıkları dinî tecrübenin müsaade etmeyeceği türden tevillerdi. Mutezile, mensupları Arap beyan üsluplarını kullanarak Kur'ânî nassa aklî teviller yüklemeye çalışmışlarsa da eski mirasın savunuculuğunu yapanlarla girdikleri kelâmî mücadele ve çekişmeler sonucunda eski mirasın bazı unsurlarını devşirmek durumunda kalmışlardır. Bu da onların, zahîri savunanlar nezdinde "bid'atçiler" olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Nassın zahirini savunan kimseler, sahabe ve tabiûnun (=selef) ele aldıkları dava ve düşünceler dışında hiçbir şeyi dillerine almamışlardır.

Öyleyse bütün durumlarda eski mirasın "sızıntıları" olmuş ve yine bütün durumlarda bu sızıntıyı önleme ve durdurma çabaları gösterilmiştir. Tevilciler arasında tavırlarını Resul (sav)'e isnad edilen şu hadisle haklı göstermeye çalışanlar vardı: "Kur'ân kolay baş eğendir ve çok yönlere sahiptir. Onu, bu yönlerden en güzeline hamledin." Görüldüğü gibi bu hadis tevil kapılarını ardına kadar açmaktadır. Öte tarafta tevile karşı çıkanlar da sayısız hadislerle konumlarına dayanak sağlamaktadırlar: "Kur'ân için kendi görüşüyle konuşan kimse isabet etse dahi hatalıdır..." Ama bu hadisler de sorunu çözmüyordu. Çünkü çok geçmeden bu hadislerde tevilcilerin davasına hizmet edecek şekilde tevil ediliyorlardı.[1]

Bu dönem Tedvîn ve "Kelâm" Asrı'ydı. Dışa yönelik Arap siyasî ve dînî fetih faaliyetleri durmuş, yerine *iç bünyeye yönelik bir "karşı fetih" süreci başlamıştı.* Bu fethin kahramanı olan eski miras bütün epistemolojik ve ideolojik araçlara başvuruyordu. Şimdi eski mirasın "İslâm dairesi" içindeki hareketlerini biraz daha yakından tanımaya çalışalım.

IV

Dodds *Les Grecs et l'irrationnel* (=Yunanlılar ve Gayr-ı Ma'kûl) adlı değerli eserinde şöyle der: "Dinlerin gelişmesi jeolojik biçimde gerçekleşir. Bu gelişmeye hükmeden genellikle 'öncekini silme' değil 'yığılma'dır. Çünkü yeni bir inanç yapısının ortaya çıkarak önceki yapıyı tamamen silmesi gerçekten ender görülen bir durumdur. Böylesi durumlarda şu seçenekler daha yaygın olarak görülür: Eskinin yeni içinde bir unsur olarak yaşamaya devam etmesi ki bu durumda tamamen bilinçaltında gizli kalması mümkündür. İkinci durumda, eski ile yeni birlikte yaşarlar. Uzlaşma olmaksızın birbirleriyle mücadele ederek hayatiyetlerini devam ettirirler. Mantıksal açıdan böyle olmalarına rağmen aynı dönemde değişik kimseler, hatta tek bir şahıs tarafından kabul görmeye devam ederler."[2]

İslâm'da dinî düşüncenin gelişimine baktığımızda Dodds'un bahsettiği durumlardan her ikisinin de söz konusu olduğunu görürüz. İslâm düşüncesi, Dodds'un ender olarak nitelediği üçüncü durumu da yaşamıştır. Yani yeni inancın eski inançları tamamen sildiği yerler de olmuştur. Arap-dinî düşüncesinin gelişmesinde görülen bu çeşitliliğin nedeni İslâm'ın hakim olduğu coğrafyanın genişliği ve bu coğrafyadaki dinî yapıların farklılığıdır.

Arap Aklı'nın etkilendiği ve faaliyetlerini yürüttüğü dairede kalabilmek için özetle şunu söyleyebiliriz: Kur'ân'ın yaydığı Tevhid akidesi ve onunla irtibatlı olan Arap beyanı bilgi sistemi Arap yarımadası, Körfez, Yemen, Kuzey Afrika ve Endülüs gibi bütün Arap beldelerinde eski inançların yerini tamamen almışlardır. Eski inançlar bu ülkelerde fethin hemen akabinde veya bir süre sonrasına kadar karanlıkta kalmış ve eski bir unsur sıfatıyla yeni dine girememişlerdir

(Burada İslâm'ın, semavî dinler olarak tanıdığı Yahûdi ve Hıristiyan taifelerini müstesnâ tutuyoruz. Bunlar İslâm coğrafyasında müstakil dinî ve sosyal yapıları olan gruplar olarak yaşamaya devam etmişlerdir.). Helenist (Greko-Romen) düşüncesi, eski miras diye nitelediğimiz olgunun büyük bölümünü oluşturmasına, esasen İskenderiye (Mısır) kökenli olmasına ve ilk tercümeler (Halid b. Yezîd b. Muaviye'yle birlikte) İskenderiye kaynaklarından yapılmış olmasına rağmen fethin hemen sonraki döneminde bu mirasın etkileri hayli zayıf olmuştur. Eski miras –hocalar ve kitaplar olarak– önce Antakya'ya, oradan Harran'a oradan da Bağdat'a intikal etmiştir. Dolayısıyla Dodds'un sözünü ettiği iki durum sadece İran, Suriye ve Irak diyarlarıyla sınırlı kalmış ve Tedvîn Asrı'yla birlikte hatta ondan biraz önce eski mirasın unsur ve akımları bu bölgede cirit atmaya başlamıştır.

Şu halde dinî "ma'kûl"ün –genellikle– Arap Yarımadası, Kuzey Afrika ve Endülüs'te hakim olduğunu söyleyebiliriz. Mısır'daki etkinliğine gelince Fatımî hilâfeti dönemine kadar burası için de aynı şey geçerlidir. Ama Fatımîler, siyasî-dinî ideolojileri bakımından diğer Şiî ve Batınî fırkaları gibi eski mirası temel almaktaydılar. Suriye, Irak ve İran'da ise eski miras, İslâm'ın getirdiği yeni inançların bünyesinde hayatiyetini sürdürüyordu. Eski mirasın hayatiyeti, ya bilinçaltında gizli unsurlar olarak veya dinî "ma'kûl"e ve Arap beyanına rağmen onunla birlikte varolmaya çalışarak tezahür ediyordu. Sonuçta eski mirasın yeni İslâmî inançlarla karması yapılarak tek bir kalıba sokulmaları mümkün oldu. Ortaya çıkan sentez; Şiî düşüncesi ve onunla irtibatlı olan tasavvuf, İşrâk felsefesi gibi batınî akımlardı.

Eski mirasın dağılımıyla ilgili çizdiğimiz bu harita taslağında eski mirasın bazı tabakalarının geçişimini ve bazı akımlarının asıl vatanlarından çok uzak yerlere dağıldığını gözden uzak tutmamamız gerekir. Çünkü İslâmî fetih faaliyetleri Arap Yarımadası, Kuzey Afrika ve Endülüs'te sahneyi tamamen temizlemiş ve bu bölgelerdeki eski inançlar ya tamamen kaybolmuş ya da boğulma derecesinde dar bir alana itilmişlerdir. Bu da dinî "ma'kûl"ün önünü açarak alabildiğince kök salmasına ve yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bir bütün olarak İslâm Dünya-

sı'nın her yerinde yaşanan siyasî mücadeleler, "şark" kökenli eski mirasın bazı akım ve unsurlarını Kuzey Afrika, Endülüs ve Arap Yarımadası'na itmiş ve aynı siyasî hedefler için kullanmışlardır. Başka bir deyişle resmî ideoloji olarak genelde dinî "ma'kûl"ü temel alan merkezî otoriteye yönelik muhalif İslâmcı ideolojilerin bilgisel malzemeleri olarak eski mirasın birtakım unsurları kullanılmıştır. Eski mirasa ait olan ve dışarıdan gelen bu akım ve unsurlar genelde sınırlı ve izole edilmiş olmalarına rağmen dinî "ma'kûl" adına konuşan çevrelerde özellikle de fıkıhçılar planında bunlara gösterilen tepkiler çok güçlü olmuş ve çoğu zaman mutlak reddediş karakteri arz etmiştir. Bu da tabiatıyla Arap beyanının mantığına daha fazla sarılıp ondan gayrısından yüz çevirme eğilimini güçlendirmiştir... İslâm diyarlarına dışarıdan gelen bu akımların yegane "tarihsel" rolleri işte bu olmuştur.

V

Peki, eski mirasın Arap-İslâm Kültürü içinde oluşturduğu bu "jeolojik sentez"i nasıl değerlendireceğiz?

Sıkça söylenen bir söz vardır: Kullanılacak metodun türünü konunun niteliği belirler. Bu, doğrudur. Ama şunu da eklememiz gerekmektedir: Metod da kendi tarafından, konunun algılanış biçimi üzerinde etkiye sahiptir. Metod bize konuyu belli bir şekilde sunar ve biz bu şekle bağlı kalarak konunun niteliği hakkında belli bir düşünceye sahip oluruz. Burada eski miras diye nitelediğimiz olgunun bizatihi kendisi bizi ilgilendirmemektedir. Olayın bu boyutu daha çok düşünce tarihçisini ilgilendirmektedir. Bizim eski mirasa olan ilgimiz, Arap Aklı'nın oluşumundaki katkı ve etkisi noktasıyla sınırlı kalmaktadır. Bu nedenledir ki bizim eski mirasa olan ilgimiz, onun epistemolojik boyutu üzerinde odaklanacaktır. Özellikle de eski mirası savunanların yaygınlaştırmaya çalıştıkları bilgi sistemi veya sistemlerine eğileceğiz. Öte yandan Arap-İslâm Kültürü içinde etkin varlığı olan unsur ve akımları özellikle daha kapsamlı bir şekilde ele almamız gerekmektedir. Çünkü bunlar, kültürümüz ve aklımızın oluşumunda daha büyük etkiye sahiptirler.

Göz önünde bulundurmamız gereken tüm bu hususlar, *ilk adımda* eski mirasa Arap Kültürü içinden bakmamızı gerekli kılmaktadır: Bu kültürün resmî temsilcileri olanlar –yani dinî "ma'kûl"a sıkı sıkıya sarılıp onu savunan ve eşyayı onun terazisiyle tartanlar– eski mirası nasıl tasnif etmişlerdir? Eski miras hakkındaki bilgilerinin ve onunla ilgili araştırmalarının türü nedir? Bütün olarak veya parça parça ona nasıl yaklaşırlar? Eski mirasa Arap Kültür dairesinden bu şekilde baktığımızda bu mirasın hangi unsur ve akımlarının Arap Aklı üzerinde etkin olduklarını tesbit etmek daha kolay olacaktır. Bundan sonra atacağımız *ikinci adımda* bu unsur ve akımları oldukları gibi tanımaya yönelecek ve bu noktada çağdaş bilimsel araştırmaların yol göstericiliğinden yararlanacağız. Bu adımla birlikte söz konusu unsur veya akımların altyapısını oluşturan bilgi sistem veya sistemlerin türünü öğrenmemiz mümkün olacaktır. *Üçüncü adımda* ise eski mirasın Arap-İslâm Kültürü içinde oluşturduğu bilgi sistem veya sistemlerini araştırmamız söz konusu olacaktır. Bu sistem veya sistemler, geçen iki fasılda konumunu belirlediğimiz Arap epistemolojik beyanıyla çatışma mı yoksa uyum içinde mi yaşamışlardır?

Artık bu faslın ikinci bölümünü oluşturan birinci adımı atabiliriz. Bu adım da Arap-dinî "ma'kûl" tarafından belirlendiği şekliyle eski mirasın barındırdığı "aklen" gayr-i ma'kûlün genel durumu hakkında bilgi sahibi olacağız. İkinci ve üçüncü adımları ise gelecek fasıllara paylaştıracağız.

Eski mirasa Arap-dinî "ma'kûl" perspektifinden bakmanın, bu ma'kûlün kategorilerine dayanmak ve onları diğerleri ile mukayese etmekle mümkün olabileceğini söylememize bile gerek yoktur. Dolayısıyla başvuru kaynaklarımızda bu şartın bulunması elzemdir. Ama ne üzücüdür ki bugün gerek "tarih" gerekse "tepki" şeklinde eski mirası ele alan ilk Arapça kaynaklara sahip bulunmamaktayız. İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eseri, yazıldığı döneme kadar (H. 377 yılına dek) yapılmış tercümelerle ilgili önemli bir listeyi bize sunmaktadır. Bu listede yer alan kitaplar, eski mirasın felsefe, ilim ve dinî mezhepler gibi birçok dalını içeren kitaplardır. *el-Fihrist*'te çoğu zaman içeriğe pek

değinilmeksizin kitap adı, müellif ve mütercim adları zikredilmektedir ki bu da eserin tabiatına –fihrist– uygun bir yaklaşımdır. İbn Hazm ise *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal* adlı eserinde muhaliflere cevap verme konusunu hiç ihmal etmemiştir ama o da sadece cevaplamak istediği boyutlara yer vermiştir. Şehrîstânî'nin değerli eseri *el-Milel ve'n-nihal* içerdiği analizlerle halihazırda sahip olduğumuz *en titiz* ve *kapsamlı* kaynağı oluşturmaktadır. Şehristânî'nin eseri bu özelliğinin yanısıra objektifliğe ve tarafsızlığa oldukça yakındır. Yine o, yukarıda anlattığımız eski mirasa Arap-dinî "ma'kûl" açısından bakma ilkesini benimsemiş, en azından tasnîf ve bablara ayırmada buna riayet etmiştir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı eski mirasın Arap beyanı açısından sıralanması hususunda Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî'nin (Ö. H. 548) eserini temel alacağız.

Şehristânî, bizim zihnimizi de meşgul eden metod meselesinin tamamen bilincindeydi. Kitabının giriş bölümünü oluşturan beş mukaddimenin hepsi de genel olarak tek bir soru üzerinde yoğunlaşmaktaydı: Konu nasıl ele alınabilir? Şehristânî'nin önündeki konu bizimkine göre daha genişti. Çünkü eski mirasın çeşitli uzanımlarıyla birlikte bizatihi İslâmî fırkaları da kapsıyordu. Bu yüzden *İslâmî fırkaların sayımını dayandırabileceği bir kanun belirlemek* durumundaydı. Tabiî ki bunun yanısıra *din, millet, hevâ ve fırka sahibi dünya halkının mezheplerinin* taksimiyle ilgili genel bir ilke de koymak zorundaydı.[3] Eş'arî bir kelâmcı olan Şehristânî'nin bu çalışmasında Arap beyanı-dinî "ma'kûl" olarak nitelediğimiz tek bir referans çerçevesinden hareket etmesi kadar tabiî bir şey olamazdı. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu durum bizim çalışmamız açısından da oldukça yararlıdır.

Şehristânî şöyle der: "(*dünya halkının mezheplerinin* tasnifinde) inkar ve isbat arasında geçerli olan sağlıklı taksim şudur: Dünya halkı, mezhepler bakımından iki gruba ayrılırlar: Din sahipleri; heva sahipleri". Şehristânî bu tasnifin dayandığı epistemolojik prensibi de şöyle açıklar: "Bir akideye inanan veya bir görüşü savunan kimse bu davranışında ya kendinden başkasından istifade eder veya kendi görüşünü dikte eder. Başkasından istifade eden kimse itaat ehlidir. Çünkü din,

itaattir. İtaatkâr müslüman da mütedeyyin kişidir. Kendi görüşünü zorla dikte eden ise, bidatçi ve aslı olmayan şeyleri ihdâs edicidir." Bu prensip açısındandı. Ama Arap-dinî "ma'kûl" "İslâm", "din" ve "itaat"ten, taklide düçâr olup aklı devre dışı bırakmayı anlamamaktadır. Aksi halde "ma'kûl" olarak kimliğini yitirmiş olur. Şehristânî bunu takdir ederek hemen şunu teyid ediyor: Başkasından istifade eden kimse, bunu "akıl"la yapmalıdır. 'Görüş dikte etme' de belli sınırlar dahilinde kabul edilebilir ama "başkasından yararlanılan" bir asla dayalı olması şarttır. Bu esas üzere bakıldığında mutlak olarak görüşlerini dikte edenlerle (=risâletleri inkar eden filozoflar, Sâibûn, Brahmanlar.... gibi), başkasından istifade edenler (=risâletlere inananlar) arasında bir farklılaşmanın olduğu görülür.."[4] Bu ikinci zümre de iki gruba ayrılır: "Tevrat, İncil... gibi hakikî kitapları olanlar. Mecûsîler, Maniheistler gibi kitap benzeri belgeleri olanlar.."[5] Açıkça görüldüğü üzere Şehristânî bu tasnifinde Kur'ânî tasnifden esinlenmektedir. Kur'ân'ın özellikle şu ayetinde bu tasnif yapılmaktadır: "Muhakkak ki iman edenler (müminler), yahudîler, sâbiîler, hıristiyanlar, mecûsîler ve şirk koşanlar; Allah, onların arasında Kıyamet günü hüküm verecektir." (Hac/17). Şehristânî bu Kur'ânî sınıflamaya tam uygun olması için filozofları ve Brahmanları Sâbiîler kategorisine sokmuştur. Böylece onun bu "aklî" tasnifi "asıl"dan çıkartılmış olmaktadır. Arap beyanı-Dinî "ma'kûl" bazında sağlıklı bir tasnif olabilmesinin şartı da budur.

Eski mirasın ana akidevî akımları –ki Tedvîn Asrı'nda özellikle bunlar etkin olmuşlardır– Şehristanî tarafından şöyle sıralanmaktadır: Yahûdilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Maniheizm, Sâibe, Felsefe ve Brahmanizm. *Peki bu akide ve akımların Arap-İslâm Kültürü içindeki yerleri nasıl belirleniyordu ve bunların muhtevası ana hatlarıyla nelerden ibaretti?*

Kuşkusuz bu akımların toplamı İslâm açısından "diğer" diye nitelediğimiz olguyu teşkil etmekteydi. Bunların vaziyeti de ilke açısından bu esas üzerinde belirlenmekteydi. Ama yaşayan vakıadaki durumunu en fazla belirleyen, akidevî ve siyasî açıdan İslâm'a karşı konumlarıydı.

Yahudilik ve Hıristiyanlığa gelince, bu ikisi hakkında genel olarak söylenebilecek şey, İslâm'ı tehdid ediyor olmamalarıdır. Bu iki din, ne dinî/akîdevi ne de siyâsî açından İslâm için bir tehdit oluşturmamaktaydılar. İslâm Yahudilik ve Hıristiyanlığa kendi bünyesi içinde oldukları gibi yaşama hakkı tanımış ancak akidevî açıdan kendisiyle bunlar arasına net çizgiler koymuştur. Bu sınırlar hiçbir tevili kaldırmayacak şekilde Kur'ân tarafından çizilmiş sınırlardır. Şu halde, İslâm dairesi içinde şu veya bu biçimde Yahudi ve Hıristiyan düşünce ya da tezlerini yaymaya çalışan hareketler olmamıştır. Çünkü bu iki dinle İslâm arasında kesin bir ayrışma söz konusudur.

VI

Evet, Tevrat ve Talmud kökenli olan gaybî haberler, cennet ve cehennemle ilgili İsrailiyyâtın Arap-İslâm Kültürü'ne çeşitli sızıntıları olmuştur. Bunlar özellikle de dinî "ma'kûl" dairesine sızmışlardır. Ama bu İsrailiyyât bilgileri dahi, iç bünye "aklî" kaynaklı olarak değil "naklî" kaynaklı olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar daha ziyâde Kur'ân'ın özlü (=mücmel) olarak aktardığı bilgilerin detaylandırılmasında (tafsil) kullanılmıştır. *Bu bağlamda İsrailiyyâtın, Arap-dinî düşünceye tarih öncesi ve tarih sonrasını kazandırma hususunda büyük katkıları olduğunu söyleyebiliriz.* Tarih öncesini Dünya hayatı, tarih sonrasını ise Ahiret hayatı boyutu temsil eder. Gayb âlemini oluşturan bu konular Kur'ân'da ayrıntı olarak Allah'a havale edilmişken İsrailiyyâtla birlikte *bilgi*nin objesi haline gelmişlerdir. Hiç kuşku yok ki, İsrailiyyâtın avam arasında olduğu gibi ulemâ nezdinde de yaygınlaşması "gaybı" Arap Aklı'nın düşünsel ufuklarında temel bir öğe hatta onun dinamiklerinden biri haline getirmiştir. Evet, biz gayba imanın İslâm'ın temel öğretilerinden biri olduğunu inkâr etmiyoruz. Ama insanın "Allah'a, meleklere, kitaplara, Resullere ve âhiret gününe" Kur'ânî nassın kullanım alanının gerektirdiği şekilde toptan iman etmesiyle, gaybî "hayatı" bütün incelikleri ve yaratıklarıyla somut bir biçimde yaşaması arasında bir fark vardır. İsrailiyyât bu gaybî "hayatı" bütün ayrıntılarıyla hatta Kur'ân'ın dahi işlemediği şekilde anlatmak-

tadır. Herhalükârda müfessirler, hadisçiler ve fıkıhçıların İslâm akîdesini İsrailiyyâttan arındırmaya yönelik çabalarına rağmen İsrailiyyât Arap-dinî düşüncesindeki gayr-i ma'kûlün önemli kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir. Özellikle de müslüman toplumların halk kültürü içinde ve avâm arasında etkinliğini sürdürmektedir.

İsrailiyyât, "aklen" gayr-i ma'kûl olan kesime mensup değildir Çünkü o, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendini "akıl" olarak değil "nakil" olarak takdim etmektedir. "Gayb" unsuru boyutundaki önemine rağmen onun İslâmî Aklı'n oluşumu üzerindeki etkisi, eski mirasın kendini "akıl" adıyla takdim eden akımlarına göre çok daha zayıf kalmaktadır. İsrâiliyyâtı bir kenara koyar ve *Hintlilerin görüşlerinin* genelde "Sâbiîlerin mezhep ve metodları doğrultusunda olduğu"[6] özellikle de en fazla tartışılan *nübüvvet meselesinde* görüşlerinin ayrılaştığı noktasında Şehristânî'ye katılırsak Arap-dinî "ma'kûl"ün karşısına çıkan eski miras "tabakaları"nı üç ana kısımda sıralayabiliriz: 1. Mecusîlik ve Maniheizm inançları ve uzantıları; 2. Sâbiî mezhepleri; 3. Felsefe ekolleri. Şimdi bu üç kısmı sırayla irdelememiz gerekmektedir.

VII

Şehristânî ilke olarak *Tevhidin, hanif dininin* (=İslâm=İbrahim (a) dini) *en temel özelliği* olduğunu vurgular. "Mecûsîler ise dualizme (tesniye) sapmışlardır. Onlara göre evrende kadim ve müdebbir olan iki asıl vardır, İyilik-kötülük, yarar-zarar, düzgünlük-bozukluk bu iki asıl arasında paylaştırılırlar. Mecûsîler bu iki asıldan birini nûr (=ışık, aydınlık) diğerini zulmet (=karanlık) olarak isimlendirirler. Farsça ifadesiyle Yezdan (=nûr) ve Ehrumen (=zulmet) denir." Şehristânî, Mecûsîlerin çeşitli mezheplerinin tezlerinin konu aldıkları temel problemleri şöyle özetlemiştir: "Mecûsîlerin meselelerinin hepsi iki zemin üzerinde hareket ederler: a. Nurun zulmetle *karışmasının* sebepleri; b. Nûrun zulmetten *kurtuluşunun* sebebi. Mecûsîler bunlardan hareketle nûrun zulmetle karışmasını evrendeki hayatın başlangıcı, kurtuluşunu ise ahiret olarak kabul ederler." Ama Şehristânî bu açıklamadan sonra kendilerine bir tür "tevhîd" isnad edilen "asıl Mecûsiliği", nûr

ile zulmetin ikisinin de ezelî olmadıklarını, sadece nûr'un ezeli olup zulmetin sonradan olma olduğunu söyledikleri için iki aslı da "ezelî" olarak gören dualistlerden (=Maniheizm) ayırır. "Maniheistler, nûr ile zulmetin ezelî ve kadim olduklarını iddia ederler."[7] İşte bu nedenledir ki İslâm toplumunda Mecûsîlere Maniheistlerden farklı bir hukukî statü uygulanmıştır. Şehristânî bu uygulama farklılığını gerekçelendirirken mecûsîlerin kitabî olma ihtimallerinin olduğunu söyler "İbrâhim (a)'e indirilen sahifeler, mecûsîlerin yaptıkları bazı işlerden dolayı göğe yükseltmiştir. Bu nedenle onlarla zimmet ve ahit sözleşmeleri yapılabilir ve yahûdîlerle hıristiyanlar gibi muamele edilirler. Ama onlardan evlenmek ve kestiklerini yemek caiz değildir. Çünkü kitapları ellerinden alınmıştır."[8]

Her halükârda Mecûsîler ve Maniheistlerin İslâm toplumundaki tarihsel konumlarını belirleyen şey din ve devlet olarak İslâm'a karşı takındıkları siyasî ve akidevî tavırlar olmuştur. Eski Fars dinlerinin mensupları İslâmî nasslarda genel olarak "Mecûsîler" ismiyle anılmaktaydılar ve küçük cemaatler halinde özellikle İran coğrafyasında kendi hallerinde yaşıyorlardı. İslâm'ın ve devletinin yoluna çıkmadıkları için saygı gören ama etkin olmayan dinî azınlıklar olarak hayatlarını devam ettirmişlerdir. Mecûsîlerin umumî vaziyetleri bu iken Maniheistlerin durumları oldukça farklıdır. Çünkü onlar İslâm toplumunda *düşman/diğer* olarak görülmektedirler. Zira bunlar, azınlık statüsünü kabul eden dinî bir cemaat olup azınlığın sınır ve çerçevesine bağlı kalmaya yanaşan bir topluluk değillerdi. Aksine İslâm'a ve İslâm devletine açıkça saldıran siyasî, dinî ve kültürel bir hareketi temsil ediyorlardı. Hareket aydınlar, yazarlar, azatlılar ve devlet bürokrasisinde yer alan Fars asıllı şahsiyetlerden bir bölümünü şu veya bu derecede etkilemeyi başarmış ve halkçı hareketle (=şu'ûbiyye) saf biriği yaparak özellikle kültürel boyutlu etkinlikler sergilemeye başlamıştı. Hamilton Gibb'in "Kitaplar savaşı" olarak adlandırdığı bu kültür savaşında Maniheistler'in hedefi; Fars kültürünün ruhunu, şimşek süratiyle gelişen yeni medeniyet toplumundaki Arap geleneklerinin yerine geçirmekti. Bunun yolu da Farsça kitapları tercüme ederek halk

içinde yaygınlık ve revaç bulmalarını sağlamaktı.."[9] İnsan, Arapça'ya çevrilen Maniheist kitaplar ve risalelerin sayılarının yüzlerle ifade edildiğini gördüğünde dehşete kapılmaktadır.[10] Bu çeviriler, sayılarının fazlalığının yanısıra çok titiz ve kaliteli bir şekilde yazılmaktaydılar. Câhız bunlar hakkında şöyle der: "Kağıtların en güzeline, parlak siyah mürekkep kullanılarak en çekici hatlarla yazılmış eserlerdir."[11]

Kitapları en iyi silah olarak görmek, İslâm'dan yaklaşık dört asır önce sahneye çıkan Maniheizm'in en belirgin ilkelerinden biriydi. "Mani bir yandan insanları kendi öğretilerine çağırırken öte yandan da görüş ve inançlarını izah ettiği kitaplar telif etmekteydi. Maniheist düşünürler, mezheplerini yaymada kitapları en büyük propaganda aracı olarak görmüşlerdir. Maniheizm edebiyatı, Süryanice, Farsça ve Arapça dillerinde bölgenin her yanına yayılmıştır."[12] Maniheizm, bu geleneği sayesinde dünyanın her yerine dağılmıştır; Doğu'da Çin'e, Batı'da Kuzey Afrika ve Güney Fransa'ya kadar yayılmıştır. Son dönemlerde Doğu Türkistan ve özellikle Mısır'da birçok Maniheist metinleri ortaya çıkarılmıştır.[13]

Mani yada Manis 215 yılında Babil'de doğmuştur. Babası Muğtesile cemaatinin mensuplarındandı. Bu cemaat Mendâî Sâbiîler'in bir grubunu oluşturmaktaydı ve yerleşim yeri Irak'ın Vâsıt şehriydi. Mani, gençliğinde başta Zerdüştlük olmak üzere eski Fars dinlerinin derlenmesini hedefleyen dinî ıslahat hareketiyle içiçe yaşamıştı. Bu derleme neticesinde eski dinler düzenli ve tertipli bir kitab içinde toplanmışlardı. M.Ö. VI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Zerdüştlere nisbet edilmeye başlayan Avesta kitabı bu şekilde ortaya çıkmıştı. İran dinlerinin derlenmesi hareketi ilk Sasanî kralı Ardeşir (M. 214-241)'in emriyle gerçekleştirilmiştir. O, Farsların millî geleneklerinin, Helenist gelenekler ve Roma etkileri karşısında güçlendirilmesini arzuluyordu."[14] Buna bir de o dönemde Hıristiyanlığın ve Gnostik akımların yayılmasını, Neoplatonizm'in doğuşunu, Hermetik teliflerin artmaya başlamasını eklersek Mani'yi Zerdüştlük, Budizm ve Hıristiyanlığın sentezinden oluşan ve Gnostizme dayanan yeni bir din oluşturmaya iten şartları anlamamız daha kolay ola-

caktır. Mani, yeni dinini oluşturduktan sonra kendisini İsa (a)'nın beden bulacağı Faraklit olduğunu ilan etmiştir. O, Yahudiliği ve Musa (a)'yı kabul etmiyordu. Kaynaklar Maniheizmin Sasânî döneminde özellikle kral Birinci Behram zamanında büyük baskılara maruz kaldığını kaydederler. Birinci Behram, dünyada zahitliğe, evlenip çocuk sahibi olmamaya çağıran Maniheist ilkelerin devleti için ne büyük bir tehdit oluşturduğunu idrak etmiş ve Birûnî'nin aktarımına göre şöyle demiştir: "Bu adam (=Mani), dünyayı tahrip etme peşindedir. Bize düşen, bu emellerine ulaşmasına fırsat vermeden bizzat kendisini tahrip etmemizdir." Kral, Mani'nin öldürülmesini emretmiştir. Sasânîler, ilk yıllarda Maniheizm'e pek dokunmamışlarsa da sonraki dönemde onlara baskı uygulamış ve sürekli takibat altında tutmaya başlamışlardır. Sasânîlerin baskı ve takibatları, Maniheistlerin gizli hücreler halinde örgütlenmelerine yol açmıştır. İslâm gelip müslümanların Irak, İran, Horasan ve diğer gizli Maniheist hücrelerinin sığındığı bölgeleri fethetmelerinden sonra Maniheistler tekrar hürriyetlerini kazanmışlar ve mezheplerinin propagandasını açıkça yapmaya başlamışlardır. Sürgündekilerin birçoğu vatanlarına geri dönerek öğretilerini yaymaya başlamışlardır. "Güney Irak ve özellikle de Babil bölgesi, Irak'ın Sasânî nüfuzundan kurtarılmasından sonra Maniheistlerin yoğun dinî faaliyetlerine sahne olmuştur."[15]

Maniheizm, eski miras içinde İslâm'la rekabete giren, özellikle erken Abbasî döneminde olmak üzere İslâm Devleti'ne düşmanca tavır sergileyen en bariz unsuru oluşturmaktadır. Tedvîn Asrı ve İslâm Kültürü'nün genel yapılanma döneminde Maniheizm eski mirasın en büyük akımı olarak sahnede yerini almıştır. Henrich Baker şöyle der: "Bugün herkes Maniheizm ve Zerdüştlüğün İslâm için en azından Hıristiyanlık kadar tehlikeli düşmanlar olduğunu görebilir. Maniheizm ve benzeri mezheplerin İslâm için oluşturdukları tehdit doğrudan bir tehdittir. Bu nedenledir ki İslâm'ın İlk Kelâm ekolü olan Mutezile, Maniheizmle mücadelesinde bu mezhebin bazı prensiplerinden ve tartışma konularından istifade etmiştir."[16]

Maniheizm, İslâm Toplumu içinde İslâm'a hem din hem de devlet bazında tamamen çelişen ilk inancın revaç bulmasını sağlamıştır. Bu inanca göre âlem nûr ile zulmetin karışımından oluşmuştur. Nûr ve zulmet, kadîmdirler. Bu inanç, İslâm akaidinin iki temel prensibine büyük zarar veriyordu: a. Yaratıcının birliği; b. Yaratmanın yoktan olması; Maniheistler nûrun zulmetten kurtuluşunu, insanlığın acı ve kötülüklerden kurtuluşu olarak telakki ediyorlardı. Bunun yolu da arındırma (=tathîr) idi. Arındırma dünyada zühde sarılmak, şehvet ve arzuları bastırmak suretiyle Allah'la doğrudan iletişim kurmayı sağlayacaktı. Bu, nübüvvetin inkarı, en azından ona ihtiyaç olmaması anlamına gelmekteydi.

Abbasîler Maniheizm öğretilerinin tehlikesini farketmişler ve onlara acımasız bir şekilde mücadele etmişlerdir. Maniheistlere en sert davranan Abbasî halifesi el-Mehdî'dir. Mes'ûdî şöyle der: "Onun döneminde ortaya çıktıkları ve inançlarını açıkladıkları için halife el-Mehdî mülhidlerin ve dini saptıranların öldürülmesi hususunda çok kararlı davrandı. Mani, İbn Deysen, Markiyon gibilerinin kitapları İbn Mukaffa ve diğerleri tarafından Farsça ve Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme edilmişti.." Mes'ûdî sözüne devamla şöyle der: "Mülhidlere karşılık verilmesi için araştırmacı kelâmcılara kitap yazmayı emreden ilk halife Mehdî'dir... Kelâmcılar, yazdıkları eserlerde inatçılara delilleri göstermiş, kuşku içinde olanlara hakkı açıklamışlardır."[17]

Abbasî Devleti'nin Maniheistlere karşı seferber ettiği kelâmcıların Mutezile oldukları gayet açıktır. *Çünkü o dönemde Mutezile devletin ideolojisini oluşturmaktaydı.* Mutezilîler aklın otoritesini güçlendirerek devletin de otoritesini yaymak istiyorlardı. Çünkü bu İslâm Devleti, dinî "ma'kûl"ün siyasî ve sosyal pratiğini temsil ediyordu. Arap beyanî aklın "güçlendirilip" "Arap-İslâm rasyonalizmi"nin geliştirilmesinde Mutezile'nin oynadığı eşsiz rolü daha iyi takdir edebilmek için iki cephede verdikleri korkunç mücadeleleri akla getirmek gerekir. Bu cephelerden ilkinde; Maniheistlerin hücumlarının durdurulması ve tıpkı Arap lugatı gibi his ve tecrübeye dayanan Arap beyanî aklın hakemliğine başvurulmasını sağlayarak onların tezlerinin

parçalanması ve asılsızlığının ortaya konması söz konusu olmuştur. Mutezile'nin duyu ve tecrübeye dayanan Arap Aklı'nı temel alması gnosun daha mücadelenin başında safdışı bırakılması anlamına geliyordu. Diğer cephede ise Mutezile Ehl-i Sünnet'le kelâmî mücadelelere girerek bizatihi Sünnî düşünce içinde önemli ve esaslı bir gelişmenin yaşanmasını sağlamıştır: Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik böylece ortaya çıkmıştır. Mutezile bu iki cepheli mücadeleleri sayesinde eski mirasın içerdiği "aklî" ma'kûlü de özümsemeyi başarmıştır. Böylece rasyonalist bakışı beslemiş ve –geçen bölümde ifade ettiğimiz gibi Mutezile'nin yöntemini olduğu gibi emen– Eş'arîlikle birlikte Arap-İslâm rasyonalizmini Aristo mantığından yaralanabilecek aklî seviyeye yükseltmiştir. Böyece Arap beyanî aklı, Mutezile'nin bu katkıları sayesinde Aristo mantığının sembolik kurallarını baz almıştır.

Ama Adalet ve Tevhid Ehli'nin (=Mutezile) düştükleri en büyük hata; kaderlerini devlete ve onun siyasetine bağlamaları olmuştur. Onlar, devletin insanlara zorla kabul ettirmeye çalıştığı ve amaçları henüz netleşmemiş bir hamlesi olan Kur'ân'ın yaratılması (=halku'l-Kur'ân) meselesinde onun ardına takılmaları sebebiyle Mütevekkil döneminde gerçekleşen Sünnî ihtilalle birlikte siyasî olarak tasfiye edilip düşünce ve toplum hayatında geri plana itilmekle kalmamışlardır. Bu davranışlarının bir sonucu olarak; *felsefe ve Mutezile ile en görkemli çağında olan "aklî" ma'kul ve en parlak tezahüründe olan Arap-dinî "ma'kûl" arasında bir kopukluk meydana gelmiştir*. Bu da "aklî" gayr-i ma'kûlün önünü açmış ve Arap-İslâm Kültür meydanında özellikle de felsefe sahasında yeni mevziler kazanmasına neden olmuştur.

VIII

Maniheizm, özellikle Tedvîn Asrı'yla birlikte dînî "ma'kûl"le şu veya bu sertlikte mücadeleye giren eski mirasın üç ana akımından sadece biriydi. Dinî "ma'kûl"la mücadeleye giren bir de Sâbiîlik mezhepleri ve felsefe ekolleri vardı. Şehristânî'nin kendi dönemine (H. VI. yy.) kadar ortaya çıkmış "Dünya mezhepleri" için yaptığı tasnif de bunu içermektedir.

Maniheizm, taraftarlarının ve davetçilerinin gerek "kitaplar savaşı"nda gerekse diğer Kelâmî çatışmalarda gösterdikleri üstün performansa rağmen Arap Düşüncesi üzerindeki doğrudan etkisi bakımından oldukça sınırlı kalmıştır. Sâbiîler ve filozoflar –yani yedi filozof (=hukemâ-i seb'a)– Maniheistlerin aksine Arap Kültürü içinde çeşitli kavram ve tasavvurları ve belli bir epistemolojik sistemi dayatmayı başarmışlardır. Gelecek iki bölümde bu iki grubun ekollerini ele alarak, önce eski miras ardından Arap-İslâm Kültürü içinde onları inşa eden bilgi sistemlerini irdeleyeceğimiz için burada Sâbiîler ve filozofların görüş ve sözlerinin dinî "ma'kûl" için oluşturdukları tablonun ana hatlarını çizmeye çalışacağız. Bildiğimiz gibi bunlar, Şehristânî'nin tasnifinde esas aldığı ilkeye göre, görüş dikte etmeye ve nübüvveti inkar etmeye dayalı "diğer"e mensup kültürü oluşturmaktadırlar.

Arap kaynakları oldukça karışık ve tutarsız sayılabilecek bir tarzda Sâbiîlerin iki sınıfından bahsederler: İlk sınıfı ana vatanları Irak'ın Babil bölgesi olan "Eski Sâbiîler" oluşturmaktadır. İkinci sınıfı ise Harrân Sâbiîleri oluşturmaktadır. Harran, Suriye'nin kuzeydoğusunda bulunan bir ilim şehriyi. İbn Nedim, Harran şehrinin sakinlerinin Yunan putperestliği üzere bulunduklarını ama Abbasî halifesi Me'mun'un onları iki seçenekle karşı karşıya bıraktığını, onların da Sâbiî olmayı yeğlediklerini kaydetmiştir. Me'mun onlara ya Allah'ın Kitabında andığı dinlerden birine girmelerini ya da putperest ve zındık olmaları nedeniyle ölümü seçmelerini emretmiştir. Onlar da kabuul edilmiş bir dinin sahipleri olarak Kur'ân'ın yahudiler, hıristiyanlar ve Mecûsiler'in yanısıra zikrettiği Sâbiîler olmayı tercih etmişlerdir. İbn Nedim, bu kimselerin daha önce şehirlerine nisbetle "Harnâniyye" veya "Harrâniyye" olarak bilindiklerini kaydetmiştir.[18] İbn Nedim Orta Irak'ta yerleşik olan ve Mendîler (=Mandaens) olarak bilinen Muğtesile ile Sâbiîler arasında bir bağ kurarak şöyle demektedir: "O topluluk (=Muğtesile) Batâih (=Orta Irak) kesiminde kalabalıktılar ve yıkanmayı emrediyor, yedikleri her şeyi yıkıyorlardı... Nur ve zulmet konusunda Maniheistlerle aynı kanaata sahiptiler. İçlerinde günümüze dek (h. 377) yıldızları takdis edenleri vardır. Onlar Eski

Nabatlıların dini üzeredirler. Yıldızları tazim ederler. Misalleri ve putları vardır. Bunlar Sâbe (=Sâbie)'nin avamından olup "Harnânîler" olarak bilinirler. Sâbiîler'in bu kimselerle uzaktan yakından hiçbir ilişkileri olmadığı da söylenmiştir."[19]

Sâbiîler'in "tarihleri" ve yerleşim yerleri hakkında en doyurucu bilgiler Bîrûnî'nin *el-Âsâru'l-bâkıye* adlı eserinde yer almaktadır. Bîrûnî bunlar hakkında şöyle der: "Sâbiîler'e gelince daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu isim, gerçekten bu ismi taşıyan kimseler için kullanılabilir ki onlar da Hükümdar Buhtünnasr'ın Kudüs'ten Bâbil'e naklettiği Bâbil esirleridir. Onlar, Bâbil'de yaşamaya alıştıklarından Şam diyarına dönmek kendilerine ağır gelmiş ve orada istikrar bulmuşlardır. Dinleri konusunda itimada değer bir şeye sahip değillerdi. Bu yüzden Mecûsî akideleriyle karşılaştıklarında onlara meylettiler (=sâbiûn oldular). Onların mezhepleri, Bâbil'den tekrar Şam'a taşınanlarınki gibi Mecûsilîk ve Yahudiliğin bir sentezidir. Şam'a dönenlerle Samirîleri kastediyorum. İşte Bâbil'de kalan esirler, Irak'ın büyük bölümüne dağılmışlar ve Sâbiûn ismini gerçekten alanlar olmuşlardır... Sâbie ismi, Romalıların ve Yunanlıların Hıristiyanlaşmasına rağmen Eski Batı (=Yunan) dinini muhafaza eden Harranlılar için de kullanılmış olabilir. Sâbiîler ismi herkesten çok bu kimseler için meşhur olmuştur. Onlar Abbasîler döneminde 228 yılında resmen bu isimle adlandırılmışlar ve zimmet ehlinden sayılmışlardır. Bundan önce, hanifler (=hunefâ), putperestler ve Harranlılar gibi namlarla bilinmekteydiler."[20] Ancak Bîrûnî kitabının başka bir yerinde bir kaynaktan yaptığı alıntıda Sâbiîleri eski bir Hind-İran dininin tâbileri olarak tanımlanmaktadır. Bunların dini gezegenlere tapmayı esas alıyordu. Bîrûnî bu nakli yaptıktan sonra şöyle der: "Bu Sâbiîlerden arda kalanlar, Harrân şehrine yerleşmişler ve onlara Harranlılar (=Harrâniyye) denmiştir."[21] Sâbiîlerin birinci derecede görüş ve inançlarıyla ilgilenen Şehristânî de biraz üstü kapalı olarak dahi olsa ilk Sâbiîlerle –ki bunlar Agathadaimon ve Hermes (=Şît ve İdris (a))'e inanıyorlardı– diğer Sâbiî sınıflarını: Ashâb-ı Rûhâniyyât (=Ruhâniyyet Ehli), Ashâb-ı Heyâkil (=Heykel Ehli) ve Harranlıları (=Harrâniyye) birbirlerinden ayırmıştır.[22]

Sâbiîlerin yaşadıkları bölgeler hakkında aktardığımız bilgilerin yeterli olduğuna inanıyor ve onların görüş ve inançlarına geçiyoruz: İbn Nedim, el-Kindî'den şunu nakleder: "Sâbiîler'in en meşhurları ve en bilginleri, Uranî, Agathadaimon ve Hermes'dir... Eflatun'un dedesi Solon da Sâbiîlerin ileri gelen bilginlerindendi."[23] Bîrûnî ise şu isimleri zikretmiştir: "Onların çoğu Yunan filozoflarındandır. Mısır'lı Hermes, Agathadaimon, Valis, Pythagoras, Papa, Eflatun'un ana tarafından dedesi Suvar gibi."[24] Arapça kaynaklar, Hermes'in İdris (a) ile Agathadaimon'un da Şît (a) ile aynı kişiler oldukları hususunda müttefiktirler."[25]

Genel olarak Sâbiîlere nisbet edilen felsefî ve dinî görüşlere gelince İbn Nedim bunlar hakkında hayli ayrıntılı aktarımlar yapmaktadır. Şehristânî de belli başlı tezlerini geniş geniş analiz etmiştir. İbn Nedim el-Kindî'den şunu nakletmiştir: "Sâbiîler semânın ihtiyârî (=irâdî) ve aklî bir hareketle hareket ettiğini.... Mükâfaat ve cezanın ruhlara ilhâk edilip belli bir zamana ertelenmeyeceklerini söylerler. Onlara göre Allah'ın elçisi, nefsî ayıplardan, fiziksel kusurlardan berî olup her türlü güzelliği kendinde bulunduran kimsedir... İlk madde, unsur, sûret, yokluk, zaman, mekan ve hareket konularında Aristotales'le aynı düşünceleri paylaşırlar... Allah'ın birliğine, hiçbir sıfat taşımadığına, hakkında ilzâmî bir haberin caiz olmadığına dolayısıyla O'nun için Solocismus'un söz konusu olmadığına (=kıyasla delillendirilemeyeceği ve akılla idrak edilemeyeceğine) inanırlar." İbn Nedim bunları aktardıktan sonra şunu ekler: "el-Kindî, Sâbiîlerin onayladıkları bir kitaba muttali olduğunu söyler. Kitab, Hermes'in tevhidle ilgili makalelerini içerir. Hermes bu kitabı oğlu için yazmıştır. Hermes bu eserinde tevhidi çok harika bir şekilde izah etmiştir. Filozof kendini yorsa dahi bu eserden daha genişini bulmaz ve ona katılmadan edemez."[26] Bîrûnî, onların tevhidle ilgili görüşlerini şu özlü ifadesiyle hülâsa etmektedir: "Onlar hakkında bildiğimiz şudur: Sâbiîler, Allah'ı birleyen, O'nu kusurlardan tenzih eden, O'nun için aktif sıfatları değil pasif sıfatları kabul eden örneğin 'O, had koymaz, görmez, zulmetmez, haksızlıkta bulunmaz' diyen ve mecâzi olarak O'nu en güzel isimlerle isimlendiren kimse-

lerdir. Onlar, Allah için hakikî sıfatları caiz görmezler. Onlara göre evreni idare eden, felek ve onun gövdeleridir. Onlar bu gövdelerin canlı olduklarına, konuştuklarına, duyduklarına ve gördüklerine inanır, nûrları tazim ederler."[27]

Sâbiîlerin inançları ve din felsefeleriyle ilgili en doyurucu ve titiz analizi, onları Haniflikten (=İslâm) farklı kabul eden Şehristânî'de görmekteyiz. Şehristânî Sâbiîlerin üç temel konuda Haniflerden farklılaştıklarını söyler:

1. Sâbiîler, "âlemin hikmet sahibi ve sonradan olmaların sıfatlarından münezzeh bir fâtırı (=yaratıcısı) ve Sâni'i (=yapıcısı) vardır ve *bize düşen O'nun celâline ulaşmanın imkansız olduğunu bilmemizdir*" derler. Buna göre onların bu ilahları, akılla idrak edilmemekte ve hiçbir sıfatla nitelenememektedir (O'nun "Sâni'" olmasına gelince bu da ileride göreceğimiz gibi bir karıştırmadır).

2. Bu ilaha "ancak ona yakın *vasıtalarla* yaklaşılabilir. Bu kişiler cevher, fiil ve hal bakımından kutsanmış ve arınmış *Rûhânîlerdir.* Cevhere gelince onlar cismanî maddelerden münezzehtirler... Temizlik üzere yaratılmış, takdis ve tesbih edilmek üzere şekillendirilmişlerdir... Fiile gelince Ruhânîler *keşif, icâd ve işleri bir halden diğerine çevirme hususunda* vasıta olan sebeplerdir.. Güçlerini kutsal hazretten alırlar ve süflî varlıklara feyiz yağdırırlar... Hâle gelince, Ruhânîlerin, Rablerin Rabbi katında ruh, nimet, lezzet, istirahat, neşe ve mutluluk gibi halleri vardır: Nasıl gizli olabilir ki?"

3. "*Arınmışlık*" *ve nübüvvetin inkarı gibi konularda* şöyle derler: "Bize düşen; nefislerimizi tabiî şehvetlerin pisliğinden arındırmak, ahlakımızı şehvanî ve asabî güçlerin engellemelerinden kurtarmak suretiyle Ruhânilerle aramızda şu veya bu şekilde bir uyumun oluşmasını sağlamaktır. İşte o zaman ihtiyaçlarımızı onlardan ister, hallerimizi onlara arz edebilir, bütün işlerimizde onlara yaklaşabiliriz. Onlar da bizim ve onların yaratıcısı, bizim ve onların rızık vereni nezdinde bizim için şefaatte bulunurlar. Bu arınma ve güzelleştirme, ancak bizim çabamızla, riyazetimizle ve nefislerimizi Ruhâniyyâtın yardımını istemek suretiyle şehvetlerin aşağılığından kurtul-

makla tahakkuk eder. Yardım isteme (=istimdât) dualar okumak, salâtlar ikame etmek sûretiyle yakarmak ve münâcat etmek şeklinde yapılır... Böylelikle nefislerimizin vasıtasız hareket etmeye hazırlanması mümkün olabilecektir. *Hatta bizle kendisine vahiy geldiğini iddia eden aynı konumda olacaktır.* Peygamberler de tür bakımından ve sûret bakımından bizim gibidirler... Bizim gibi beşerdirler. Onlara itaatimizin dayanağı ne olacaktır? Hangi özellikleri bizi onlara tâbi olmaya zorlamaktadır?.."[28]

Son olarak şunu eklememiz gerekir ki Sâbiîlerin kendisine isnad edildikleri Hermes, "*Kimya* ilmi hakkında ilk defa söz söyleyen bu konuda kitaplar yazan.... tılsım işine vakıf olan ve bu konuda eserleri olan bir kişiliktir."[29] Yine O "*hikmet ve yıldız ilmini* ilk defa çıkaran kimsedir. Allah Teâlâ ona, feleğin sırlarını, oluşumunu, gezegenlerin toplanma noktalarını anlamasını sağlamış ve onu yılların sayısına ve hesaba muttali kılmıştır."[30]

Gördüğünüz gibi İslâm öncesi eski mirasın en güçlü akımlarından biriyle karşı karşıya bulunmaktayız. Sâbiîlik, Mısır, Suriye, Filistin, Irak, İran ve Horasan bölgelerinde hayli zaman etkinliğini sürdürmüştür. Eski miras bu geniş bölgede etkinliğini devam ettirmiş, dinî düşünceyi bazen sıkıştırmış bazen de tamamen etkisi altına almaya çalışmıştır. "Tedvîn" döneminin tercüme, özetleme, şerh ve neşir faaliyetleri neticesinde Eski mirasın bir akımı oldukça büyük güç ve etkinlik kazanmıştır. Bu akımın düşünsel kimliğine gelince dinler tarihi ve felsefe tarihinde onu Hermes'e nisbetle *Hermetizm* olarak tanımaktayız. Gelecek fasılda bu akımın tabiatını ve kaynaklarını çağdaş bilimsel veriler ışığı altında ele alacağız. Bir sonraki fasılda ise Hermetizmin Arap-İslâm Kültürü içinde işgal ettiği belli başlı konumları ve bu kültür içinde yerleştirmeye çalıştığı epistemolojik sistemi irdeleyeceğiz. Şimdi dinî "ma'kûl"un üç ana akım hakkındaki tasavvurunu özetle aktarmaya devam ederek üçüncü akım olan "felsefe" akımından söz etmek istiyoruz. Son olarak bu üç akımı birleştirerek Arap-dinî "ma'kûl" karşısında kalan *lâ ma'kûl el-aklî* olmalarına yol açan noktaları anlatarak bu faslı noktalayacağız.

IX

Arapça kaynaklar Yunan Düşüncesi'nin "tarihi"yle ilgili iki farklı tablo sunmaktadırlar: *Edebî* tablo; *Felsefî* tablo. Birinci tabloyla ilgili en güzel çalışma, H. V. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Ebu'l-Vefâ el-Mübeşşir b. Fâtik'in *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim* adlı eseridir.[31] Kitap, bazı Yunan filozoflarıyla Hermes ve Şit (a) gibi dinî şahsiyetlere nisbet edilen güzel ve hikmetli sözlerin derlemesinden ibarettir. Bu tablodaki en bariz özellik, Arap beyan söyleminin etkin olarak bulunmasıdır. İkinci tablo alan felsefî tabloya verilebilecek en "seviyeli" örnek muhtemelen Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseridir. Şehristânî örneği, konuyu ele alma ve analiz aşamalarında felsefî söyleme riayet etmesine rağmen "tarihsel" titizlikten uzaklaşmaktadır. Çünkü *el-Milel*'de kültürel zamanlar birbirine öylesine girmektedir ki tarihi verilen düşüncenin safhaları yerine bir tür düşünceler "yığını" sunulmaktadır.[32] "Tarihsellik"ten uzak bir tür bir "*yığıncı tarih*den sadece Arap kültürü sorumlu değildir. Çünkü bu tür tarih yazımı İslâm öncesinde de yaygındı. Bu tarih anlayışı, Roma İmparatorluğu dönemindeki düşünsel ve kültürel evreleri tek bir evrede aktarmaktadır. Bu durumda İslâm felsefe düşüncesinin görevlerinden biri de bu yığıncı tarihi ona "tarihsellik" kazandıracak biçimde yeniden düzenleyip yazmaktı. Bu önemli görevin başarılması ancak İslâm Uygarlığı'nın sönüş döneminde (tam olarak, İbn Rüşd'le) gerçekleşmiştir. İleride de göreceğimiz gibi bu görevin yerine getirilmesinde görülen gecikme ne zorluğundan ne de müslüman filozofların onun önemini idrak edemeyişlerinden kaynaklanıyordu. Sebep temelde, *bazı siyasî ve düşünsel akımların bu "felsefî-bilimsel" yığını ideolojik amaçlarla kullanıyor olmalarıydı.* İşte bu, söz konusu tarihsellikten uzak tarih yığınının işlenmesine ve geliştirilmesine neden olmuştur.

Şehristânî bu akımlardan herhangi birine mensup olmadığı gibi onların karşısındaki kampta yer alan Arap beyanı-dinî "ma'kûl"e sarılan ve onu en olgun biçimde ifade etmeye çalışan bir şahsiyetti. O; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ tarzında bir filozof da değildi. Bu filozoflara göre felsefe ve felsefe tarihi Aristo üzerinde odaklanmaktaydı. Dolayısıyla onlar Aristo öncesinde yaşamış Yunanlı filozofların görüşle-

rini neredeyse tamamen görmezlikten gelmişlerdir. Şehristânî bu müslüman filozoflardan da uzak duran hatta onlarla kıran kırana mücadele eden bir alimdir.[33]

Müslüman filozofları, Aristo öncesi Yunan filozoflarını[34] göz ardı etmelerinden dolayı tenkid edip Yunan felsefesi hakkında tam ve önyargısız bir tarih yazma isteğinde olan Şehristânî de belki de farkında dahi olmadan "tarih yığıncılığını" işleyen akımların kucağına düşmüştür. Oysa o, bu akımlarla mücadele eden bir kişilikti. Ama bu onun seçimi değildi. Yunan felsefesiyle ilgili sunduğu tablo Helenistik çağda hakim olan felsefe tablosu idi. *Onun sunduğu tablo, Eski Miras'taki felsefe varlığını diğerlerine göre daha ayrıntılı yansıtmaktadır. Tablonun konumuzla ilgili önemi de işte bu noktada ortaya çıkmaktadır.* Şimdi bu tablonun ana hatlarını sıralamak istiyoruz:

Şehristânî, Yunan filozoflarını –daha doğrusu Roma-Yunan felsefe yığınını– üç ana kısma ayırmıştır:

1. *Yedi Filozof (=Hukemâ-i Seb'a)* ki hikmetin temel direkleri bunlardır. İsimleri sırayla şöyledir: Maltalı Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pithagoras, Sokrat ve Eflâtûn.

2. Eskilerden olan *asıl hikmet sahipleri (el-Hukemâü'l-Usûl)* ki bunların mezkûr (felsefî) meseleler, özellikle de ilâhiyât konusunda görüşlerine rastlayamadık. Bunlardan sadece çeşitli pratik hikmetler aktarılmıştır. Bunlar arasında şairler ... ve ... zahitler vardır.

3. *Geç dönem Yunan filozofları* ki bunlar öncekilerden sonra gelmişler ve onlardan farklı görüşleri savunmuşlardır. Bunlara örnek olarak Aristotales'i, aynı görüşte olan Aphrodis'li İskender'i, Plotin'i gösterebiliriz.

Kültürel zamanların çakışması olgusunun çok bariz olduğu bu tasnifte dikkat çeken nokta Plotinos'un Aristo'nun takipçileri arasında sayılmasıdır. Bu noktanın çağrıştırdığı özel bir hususa işaret etmeden geçemiyoruz: Yunan felsefesinin bu "yığıncı tarihi" çağdaş felsefî literatürde Yeni-Platonculuk (=Néoplatonisme) olarak bildiğimiz akımla ilgili iki tablo sunmaktadır. Günümüz felsefe tarihi de bu akımı temel almaktadır. Plotinos'la ilgili tek bir tablo sunan Avrupa merkezciliği-

nin yönlendirdiği bu tarihin karşısında Yunan felsefesinin "Arap" menşeli tarihi, Neoplatonizmle ilgili birbirinden ayrı iki ayrı tablo nakletmektedir. Bunlardan biri Doğulu (=Meşrıkî) diğeri Batılı (=Mağribî) tablolardır.[35] İlki, Şehristânî –ve kaynaklarının– Aristo öncesi filozoflar olarak kabul ettiklerini içermektedir. İkincisi ise "Geç Dönem filozofları"nı yani Aristo ve onun izleyicilerini kapsamaktadır. Şehristânî'nin birinci veya ikinci gruptaki filozoflara dayandırdıklarının içeriğine göre ilk grubun –daha doğrusu asılsız olarak onlara isnâd edilen– makaleleri bizim buradaki kavramımızla "aklen gayr-i ma'kûl"ü oluşturmaktadır. Oysa Aristo ve takipçilerinin makaleleri şu veya bu derecede "aklen ma'kûl olanlar" dairesine girmektedir. Açıkça görüldüğü üzere burada bizi ilgilendiren, birinci grubun yani Yeni-Platonculuğun Doğulu kalıbının makaleleridir. Bu makaleler, Maniheizm ve Sâbiûn'un makaleleriyle çok yakın organik ilişkilere girmektedir.

Şehristânî'nin Yedi Filozof diye adlandırdığı filozoflara isnad ettiği görüşlerin bir kısmı tamamen *asılsız* bir kısmı ise asılsız ile doğru olanın *karışım*ından oluşmaktadır. Şehristânî uydurma ve asılsız olanları bir araya getirerek bunları tek bir akıma dönüştürür. Karışık olan kısmı ise ayıklayarak doğru olanlarla asılsız olanlara ayır ayrı görüş açıları tahsis eder. Her halükârda asılsız olan hangi kısımda yer alırsa alsın Aristo sonrası Eflatuncu şarihlere aittir. Bunlar miladî tarihin ilk asırlarından itibaren faaliyet gösteren kimselerdir. Bu bağlamda Thales'in kendisine nisbet edilen uydurma bir rivayette şöyle dediği nakledilir:" Âlemin bir ibda' edeni (mübdi'i=en güzel şekilde yaratan) vardır. Mahiyeti bakımından onun sıfatlarını akıllar idrak edemez. O ancak eserleriyle idrak edilebilir. Mahiyetinin yanısıra onun ismi de bilinemez." Bu mübdi' "içinde bütün varlıkların ve bilgilerin sûretlerinin yer aldığı unsuru en güzel şekilde yaratmış ve her sûretten, ilk unsurdaki örneğin benzeri olan bir varlık sudûr etmiştir..." ve yine "Hak ve Evvel (=İlk) olan zâtının kemâlinin ifadesi olarak böyle bir unsur yaratmıştır. Avamın tasavvur ettiği şekilde, O'nun yüce zatında suretlerin yani bilgilerin sûretlerinin bulunması söz konusu

değildir. Onlar, O'nun ibda' ettiğindendir. Hak ve Evvel olan, birlik ve mahiyetiyle, ibdâ' ettiğinin sıfatıyla vasfedilmekten münezzehtir." Şehristânî "ve burada doğru ile asılsızın karışımını okuyoruz" diyerek şunu ekler: "Çok gariptir ki ondan, ilk ibdâ' edilenin su olduğu nakledilmiştir. Dedi ki: Su, her türlü sûrete girmeye müsaittir. Gökler, yeryüzü ve arasındaki cevherlerin hepsi de sudan ibda' olunmuşlardır."[36] Şehristânînin yadırgamakta haklı olduğu ortada. Bütün bu görüşler Thales'e nasıl nisbet edilebilmiştir? Bu konuda Thales'in söylediğini bildiğimiz tek söz "Evrenin aslı sudur" ifadesidir. Bunun dışında kalan, ibdâ', ibdâ' eden, ibdâ' edilen gibi meseleler onun da onun gibi düşünen tabiatçı filozofların da zihinlerinden kesinlikle geçmemiş konulardır.

Kendisine isnad edilen görüşlerden dolayı Arap-İslâm Kültürü'ndeki aklen "gayr-i ma'kûl"un beslenmesinde büyük rol oynayan şahsiyet Empedokles'dir. Şehristânî onun hakkında şöyle der: "Cemaat içinde büyüklerden, ilimde titiz araştırmacılardan, çalışmalarında incelik sahiplerindendir... O şöyle derdi: "*Bârî Teâla sadece mahiyetiyle ezelî değildir.* O, mutlak ilim ve mutlak iradedir. O, izzet, iyilik, kudret, adalet, ihsan ve haktır. Bunlarla isimlendirilen güçler yoktur. Bunlar O'dur. O, bunların hepsidir. O sadece ibdâ' edendir. Bir şey ibdâ' ettiği veya onun yanında bir şey daha olduğu için değil. O, önce basit olanların en basitini yani ilk unsuru ibdâ' etmiştir. Sonra bu ilk ve tek basit unsurdan diğer basit eşyayı türetmiştir. Daha sonra basit şeylerden mürekkep şeyleri oluşturmuştur... Şu halde ilk illet bu unsurdur. İkinci illet, onun aracılığıyla *ortaya çıkan akıl*dır. Üçüncü illet de o ikisinin aracılığıyla doğan nefisdir. Bunlar basit ve aracı varlıklardır. Bunlardan sonrası mürekkep varlıklardır. Mantık, akılda olanı ifade edemez. Çünkü akıl basit, mantık mürekkep olması hasebiyle akıl mantıktan daha büyüktür. Mantık parçalanırken akıl birleşir ve parçaları toplar. Şu halde mantık Bârî teâlayı tek bir sıfat dışında vasfetme hakkına sahip değildir. Bu âlemlerdeki o ve hiçbir şey, basit ve mürekkeb olduklarına göre şey ve hiçbir şey de ibdâ' edilmiş olmaktadırlar..."[37] Bu ta-

mamı uydurma kısımdan sonra Empedokles'in gerçekten savunduğu temel düşünce devreye girmektedir. Tabiî ki bu düşünce de ona nisbet edilen asılsız sözlerle birlikte teşekkül etmiştir. Şehristânî der ki: "Empedokles şöyle der: «İlk unsur, kendinden aşağı olan akıl sahibine benzer ama mutlak basit değildir.. Unsurun kendisi sevgi ve yenme (galebe) güdüsünden mürekkeptir. Basit manevî cevherler ve mürekkep cismânî (=fiziksel) cevherler o ikisinden ibdâ' edilmişlerdir.. İlk unsur akılda düşünülebilir (=ma'kûl) manevî sûretleri şekillendirmiştir. Akıl ise nefiste ilk unsurdan kazandıklarını şekillendirmiştir. Küllî nefis de tabiatta akıldan kazandıklarını tasvir edip şekillendirmiştir. Böylece "yenme güdüsü" tabiat-ı külliye'nin, "sevgi" de nefs-i külliyenin özellikleri olmuştur. Cüz'î beşerî nefisler nefs-i külliyeden, çatışan tabiat güçleri tabiat-ı külliyeden doğmuşlardır. İnsan, cüz'î nefis ve tabiat güçlerinden mürekkep bir canlıdır. Ondaki tabiat güçleri ilk illete olan uzaklıklarından dolayı isyan etmişler ve nefsânî parçaların aldatıcı ve acımasız dünyasına kanmışlardır. Bunun neticesinde insan yeme, içme gibi fiziksel zevklere mahkûm olmuş; aklî, nefsânî ve manevî kemâliyet ve güzelliğiyle şekillenen tabiatını unutuvermiştir. Nefs-i külliye, ondaki tabiat güçlerinin başkaldırı ve aklanmışlığını görünce parçalarından daha temiz ve daha üstün bir parçayı onlara indirmiştir... İndirilen bu parça aldanmış nefislere kendi dünyasını sevdirmeye, unuttuklarını hatırlatmaya, bilmediklerini öğretmeye, kirlerinden arındırmaya ve onları temizlemeye çalışmıştır. Nefs-i külliyenin bu yüce parçası, her devirde gönderilen elçilerdir. Elçi kainatta câri olan aklın yasalarına ve ilk unsura uyarak, sevgi ve yenme güdüsünü sürekli gözetecektir. Bunun sonucunda bazı insanlar, hikmet ve güzel sözle birbirleriyle kaynaşacak ve bazılarına baskı ve yenme arzusuyla şiddet kullanacaklardır.. İki nefsanî mizâcın (hayvânî ve nebâtî) telkinleriyle aldanan cüz'î nefisler kurtuluşa ereceklerdir.. Nezih cüz'î nefis maneviyat ehlinin âlemine yükselecek ve iki taraf tek vücut olacaklardır. Bu âlemde olduğu gibi o âlemde de nezih ve temiz cüz'î nefsin bedeni olacaklardır."[38]

Üstteki ifadelerin Empedokles'e ait olamayacağı ortadadır. Sevgi ve yenme güdüsü kavramları dışında hepsi de sahte isnadlardır. Özellikle de "her devirde gönderilen elçi" ifadesi bizde hemen İsmailiyye felsefesini çağrıştırmaktadır. Empedokles'e nispet edilen bu asılsız görüşler, bizi, İslâm'daki İsmailiyye felsefesi gibi diğer Bâtınî ve İşrâkî felsefelerin önemli kaynaklarından biriyle karşı karşıya getirmektedir... Ama bu meseleyi gelecek fasılda ele alacağız. Şimdi bu faslın verilerini özetlemek istiyoruz.

X

İslâm-Arap Kültürü'nde *dinî ma'kûl* ile *lâ ma'kûl el-aklî* şeklinde yaptığımız ayrımın ne derece yerinde olduğunu okuyucuların gördüğüne inanıyoruz. Bunlardan ilki olan "dinî ma'kûl" halis Arap-İslâm Kültür mirasını temsil etmektedir ki son üç fasılla bu faslın ilk bölümünde onu işlemeye çalıştık. İkincisi olan Eski Miras'ın içerdiği "gayr-i ma'kûl"e gelince geçtiğimiz sayfalarda onun Arap-İslâm Kültürü içindeki görünümünü, dinî "ma'kûl"un bakış açısından genel hatlarıyla çizmeye çalıştık. Bu faslın başında ifade ettiğimiz gibi her ikisinin de bir diğeriyle belirlenmesi hususu gayet açık bir şekilde ortaya çıktı. Buna göre Arap beyanı-dinî "ma'kûl" şu üç temele dayanmaktadır: Kainat ve onun düzeninden *istidlâlde bulunmak sûretiyle Allah'ı bilmek*, Yaratma ve tedbîrde O'na ortak koşmamak, Nübüvvete inanmak; Aklen "gayr-i ma'kûl"de bu temellerin tam zıtlarıyla belirlenmekteydi: *Maniheizm biri nûr diğeri zulmet olan iki asla (=ilaha) inanmaktaydı; arınma ve kurtuluş* ilkeleriyle nübüvveti devre dışı bırakıyordu ki bu İslâm'ın öğretilerine tamamen ters düşüyordu. Sâbiîler, dinler tarihi ve felsefe tarihinde bilinen adıyla Hermetizm, Allah'ın sıfatlandırılamaz bir ilah olduğunu, kainatı bilmediğini ve onu idare etmediğini düşünmekteydi. Öte yandan *keşif, icad ve işleri çevirme gibi konularda müracaat edilmesi gereken aracılar bulunduğuna inanıyor ve nübüvveti açıkça inkar ediyorlardı...* Bütün bunlar İslâm'ın dayandığı temel çizgiye tamamen zıt inançlardı. Son olarak ele aldığımız Yeni-Eflatuncu teoloji de "Yedi Filozof"a isnad edilme-

sine rağmen bir yandan Hermetizme paralel düşerken diğer yandan Arap-dinî "ma'kûl" ile çelişmekteydi.

Bu üç akımı, "aklen lâ ma'kûl" kategorisine sokmamızın sebebi ise üçünün de insan aklının kâinat üzerinde düşünerek Allah hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmaktan aciz olduğunu söylemeleridir. Bundan çıkan sonuç ise insanın kainat bilgisinin, en yüce gerçek olan Allah'la doğrudan temasa geçilmesinden geçtiği kanaatinde olmalarıdır.

İşte Eski Miras'taki "Âtıl (ve etkisiz) Akıl" özetle budur. Önümüzdeki fasılda bu aklın Arap-İslâm Kültürü içindeki yerini belirlemeye ve varoluş şekillerini tanımaya çalışacağız.

NOTLAR

1. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. c. II, s. 161 vd. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2. Baskı.
2. E. R. Dodds: *Les Grecs et L'irrationnel*, s. 179, Flammarion, Paris 1977.
3. eş-Sehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1, s. 12-13, tahkik: Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, üç cilt tek cilt halinde, Halebi Kahire 1968.
4. a.g.e., c. I, s. 36.
5. a.g.e., c. II, s. 13.
6. a.g.e., c. III, s. 95.
7. a.g.e., c. II, s. 137-38, 49.
8. a.g.e., c. II, s. 13.
9. Hamilton Gibb, *Dirâsât fî hadârati'l-İslâm*, s. 16, terc. İhsân Abbâs ve diğerleri, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1964.
10. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 337, Maninin kitapları listesine bakınız.
11. Farûk Ömer, *et-Târîhu'l-İslâmî ve fikri'l-Kami'l-Işrîn*, s. 132. Müessesetu'l-Mathûâti'l-Arabiyye, Lübnan 1980.
12. a.g.e., s. 130.
13. 1930 yılında Mısır'ın Feyyum ilinin güneybatısında yer alan Maâdî şehrinde Mani'nin kendi risâleleri de dahil olmak üzere Maniheizmle ilgili birçok el yazması ve Kıptîce'ye çevrilmiş metinler bulunmuştur. Yine Mısır'da Neca Hamınâdî şehri yakınlarında 1945 yılında 13 ciltten aşağı olmamak üzere hayli Maniheist eser bulunmuştur. Öte yandan bu yüzyılın ortalarında Çin Türkistanı'nın Kuzeybatısında ve Kansu'da İran lehçeleri, eski Türkçe ve Çince dilleriyle yazılmış Maniheist eserler bulunmuştur. Son olarak 1970 yılında Mısır'da yapılan bir keşifte Mani'nin gençliğini ve dinsel öğretilerini konu alan önemli kitaplar bulunmuştur. Bkz. Henri-Charles Ruech, *En quête de la gnose*, c. 1, s. 11, Gallimard, Paris 1978.
14. Paul Mason Orsel, *el-Felsefetu fi'ş-şark*, s. 96, terc. Muhammed Yûsuf Mûsa, Dâru'l-Meârif, Kahire 1947.

15. Faruk Ömer, a.g.e., s. 129.
16. Karl Heinrich Baker, *Turâsu'l-evâil fi'ş-şarki ve'l-garb, et-Turâsu'l-Yûnanî fi'l-hadâra-ti'l-İslâmiyye*'nin içinde bir makale, terc. Abdurrahman Bedevî, s. 8, Dâru'n-Nehda, 1965.
17. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, c. VIII, s. 293.
18. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 320, Flugel basımı.
19. a.g.e., s. 340-341.
20. el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkıye*, s. 318.
21. a.g.e., s. 203.
22. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. II, s. 63 vd.
23. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 318.
24. el-Bîrûnî, a.g.e., s. 205.
25. Ebu'l-Vefa Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinu'l-kelim*, s. 7, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 2. baskı, 1980; *Tarîhu'l-hukemâ ahbâru'l-ulema bi-ahbâri'l-hukemâ* adlı kitabın muhtasarı bkz. "İdris" maddesi.
26. İbn Nedim, a.g.e, s. 318-320.
27. el-Bîrûnî, *el-Asâru'l-bâkiye*, s. 204-205.
28. eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 64-66.
29. İbn Nedim, a.g.e., s. 351-353.
30. el-Kıftî, *Ahbâru'l-hukemâ*, el-Zevzenî muhtasarı, s. 3.
31. Hal tercemesi için A. Bedevî'nin adı geçen kitab için yazdığı takdime bakınız.
32. Şehristânî, a.g.e., c. II, s. 119 vd.
33. Şehristânî, *Musâra'atu'l-felâsife*, o bu eserinde İbn Sînâ'nın ilâhiyat yaklaşımına karşılık vermekte ve onu mantık kurallarına (Aristo mantığı) uymamakla suçlamaktadır. Tahkik: Süheyr Muhammed Muhtâr, Cibillâvî Matbaası, Kahire 1976.
34. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. II, s. 119.
35. İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesiyle ilgili araştırmamız için *Nahnü ve't-turâs* adlı eserimize bkz., Dâru't-Talî'a, Beyrut.
36. Şehristânî, a.g.e., c. II, s. 121.
37. Açıkça görüleceği üzere buradaki "akıl"dan maksad "ikinci malûl" olan *Evrensel Akıl (=akl-ı küllî)* dir. Beşerî akıl kasdedilmemektedir. Şu halde "Mantık, akılda olanı ifade edemez" denildiğinde bunun anlamı: beşer aklının ilahı idrak edemeyeceği ve O'nu mantıkla delillendiremeyeceğidir. Çünkü *Evrensel Akıl* Yüce İlah tarafından kainâtın idaresi için görevlendirilmiş yaratıcı ilahdır.
38. Şehristânî, a.g.e., c. II, s. 126 vd.

8. Âtıl Akıl: Eski Miras

I

Arap Kültürü'ndeki Eski Miras'ın tabakalarını klasik Arap kaynaklarının aktardığı biçimde incelemeye başladığımızda günümüzde hakim olan "resmî" felsefe tarihinde yeri olmayan sayısız dinî ve felsefî görüş karışımlarıyla karşılaşırız. Bunun nedeni söz konusu görüşlerin, felsefe tarihçilerinin ve filozofların ilgisini çekecek kadar önem ifade etmemesinden kaynaklanmamaktır. Asıl neden; *çağdaş "resmî" felsefe tarihini, "Avrupa Merkezciliği"nin kontrolu altında bulundurmasıdır.* Avrupa Merkezciliği, felsefenin ana vatanı olan Yunanistan'dan Roma'ya, Orta Çağ Avrupa'sına ve oradan Modern Avrupa'ya ulaşma sürecinde tek bir yol izlediğine inanır. Felsefenin gerek İskender'in fetihleri, gerek Abbasîlerin başkenti Bağdat'ta istikrar bulması sebebiyle Atina'dan Doğu'ya doğru bir yol izlemiş olmasını Avrupa Merkezciliği kabul etmez. Onun lutüfta bulunarak kabul ettiği tek şey; Plotin'in (M. 205-270) III. yüzyılda İskenderiye şehrinde bir süre kalıp muğlak bir kişilik olan Amonius Sakkas'dan ders aldığı, daha sonra Roma'ya geçerek "Yeni Platonculuk" ismini tek başına taşıyacak olan meşhur ekolünü orada kurduğudur.

Felsefenin İskender'in fetihleri ve sonrasında Doğu'ya doğru izlediği yol, "resmî" felsefe tarihi tarafından işte bu şekilde görmezlikten

gelinmektedir. Bunun sonucu olarak Plotin öncesi ve sonrası İskenderiyesi de göz ardı edilmektedir. Tabiî Filistin ekolü, Antakya, Irak, İran ve Horasan'daki diğer "doğu" ekolleri de göz ardı edilmektedir. Oysa Antakya, bir kültür merkezi olarak ışıklarıyla bütün Suriye'yi aydınlatmış bir şehirdir. Başka bir deyişle söylemek gerekirse bizim asıl ihtiyacımız olan boyut, "resmî" felsefe tarihinde yer almamaktadır. Mısır, Filistin, Suriye, Irak ve İran'ın başını çektiği Doğu kültür merkezleri Yunan kökenli ilim ve felsefeyi İskender'in ölümünden (M. 323) Tedvîn Asrı sonrasına (M. VIII. yy.) kadar on asrı aşkın bir süre bağrına basmıştır.

Sonuç itibariyle Avrupâî eğilimli bu "resmî" "klasik felsefe" tarihi de; Arap milel-nihal kitaplarının sunduğu kültürel zamanların geçişmesine ve uydurma isnadlara dayalı görüşlerin doldurulduğu "yığıncı tarih" olarak nitelediğimiz tarihle paralellik arz etmektedir. Bu da konumuzu ilgilendiren verilere yönelik ihtiyacımızı daha da artırmaktadır. Başta da ifade ettiğimiz gibi biz, Tedvîn Asrı'yla birlikte Arap-İslâm Kültürü'ne akın akın hücum eden gayr-i ma'kûl akımların köklerine ve dallarına ulaşmak istiyoruz.

Evet bazı Şarkiyatçılar Antakya, Nusaybin ve Harran (Suriye ve Irak'ın kuzeyi) ile Cündi Şapur (Güney İran)'daki bazı Süryânî ekollerinin oynadıkları rolden bahsetmektedirler. Bunlar Yunan menşeli felsefe ve bilimlerin tercüme yoluyla Doğu'ya intikaline katkıda bulunmuşlardır. Hatta bazıları söz konusu ekollerin Kelâm ilmi gibi birtakım İslâmî ilimleri de etkilediklerini söylemektedir. Ama, bu Süryanî ekollerin üstadlarını ve öğrencilerini İslâm Kültürü'ndeki tercüme faaliyetlerine yaptıkları katkılardan dolayı takdir etmemize rağmen aradığımızı onlarda da bulamamaktayız. "*Bu ekoller hakkında bilinen, onların genelde dinî karakterli ekoller olduğudur. Onlar kutsal metinlerle sıkı bir ilişki içindeydiler ve kilisenin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yönlendiriliyorlardı.*"[1] Bunlar, Mesih (a)'in zatındaki insanîlik-ilâhîlik ilişkisini tesbit etmekle meşguldüler. O dönemde Yakûbîlerle Nastûrîler arasında şiddetli bir mücadele yaşanıyordu. Yakûbîler onun birliğini teyid ederek tamamen ilah olarak görüyorken, Nastû-

rîler onda vucûd, irade, fiil gibi beşerî özelliklerin de bulunduğunu söylüyor ve ilahlık boyutuyla beşer boyutunu birbirinden ayırıyorlardı. Hıristiyan "kelâmcılar" bu dinî sorunun çözümünde Aristo mantığına başvuruyorlardı. Söz konusu mücadele ve münâzaraların, Doğu Hıristiyanlığı'nın dinî "ma'kûlü"nü oluşturduğunu veya ürettiğini söylemeye gerek duymuyoruz. Dolayısıyla bunlar da burada bizi ilgilendiren aklen "gayr-i ma'kûl"ün kapsamı dışında kalmaktadırlar. Şehristânî bu akımlardan bir yerde "Sâbiî ruhânîlerin" görüşleri, bir yerde de "Yedi filozofun" felsefesi diye söz etmektedir.

Halkı hıristiyanlaşmayıp eski Yunan putperestliği üzere yaşamaya devam eden Harran Ekolü'ne gelince konumuz açısından önem ifade ettiğini söyleyebiliriz. Harranlılar kendilerine Babil'den gelen kozmoloji bilimlerine ilgi göstermiş, bunlarla bağlantılı olarak gezegenlere tapmış, yıldız bilimi ve büyüyle uğraşmışlardır.[2] Eski mirasın "gayr-i ma'kûl" boyutunda yer alan iki temel akımdan birini oluşturan Hermetik dinî felsefenin sahipleri sayılan Sâbiîler'in yerleşim yeri olması da Harran'ın önemini artıran bir faktördür.

İslâm tarihinde tercüme ve kültür aktarımı faaliyetleri sahasında Harranlılar'ın da büyük rolü olmuştur. Özellikle de ikinci dönemde bunu açıkça görmekteyiz.[3] Onlar, kendi ilmî ve felsefî miraslarının büyük bölümünü (Hermetik eserlerin bir bölümü de olmak üzere) Arapça'ya aktarmışlardır. Ama Harran ekolüyle ilgili olarak sahip olduğumuz mevcut bilgiler araştırma konumuzda bize pek yardımcı olmamaktadır. Bütün bildiğimiz Harran'ın miladın ilk dönemlerinden itibaren tanımaya başladığı, Yunan felsefî akımlarının yanısıra Keldânî bilimleriyle de ilgilendiğidir. Harran ismiyle bağlantılı en büyük ilmî olay, Mütevekkil'in hilafeti döneminde (H. 232-247) "Talim Meclisi"nin (=hocalar ve kitaplarla birlikte) oraya nakledilmesidir. *Talim Meclisi* bundan önce yaklaşık 140 yıl Antakya'da istikrâr bulmuştur. Meclisin Antakya'ya nakli H. 99-101 yılları arasında Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde gerçekleşmiştir. Bildiğimiz kadarıyla söz konusu "meclis" Harran'da uzun süre kalmamış Mu'tezid'in hilafeti döneminde (H. 279-289)

Bağdat'a taşınmıştır. Bu durumda Harran'daki dönemde yaklaşık kırk yıllık bir öğretim süresi geçmiş olmaktadır. Bu dönem Mütevekkil ile Mu'tezid'in hilafet dönemlerinin arasını kapsamaktadır. İleride açıklayacağımız üzere Hermetik edebiyatın Arap-İslâm Kültürü'ne bu tarihten önce girdiğini göz önünde bulundurduğumuzda Harran Ekolü'nün en azından "Talim Meclisi"nin İslâm Kültürü'ndeki Hermetizmin yegâne kaynağı olmadığını görürüz. Şu halde başka kaynak veya kaynakların varlığı söz konusudur. Hermetizmin ana vatanının İskenderiye olduğunu düşünürsek Hermetik edebiyatın Arap-İslâm Kültürü'ne iki aşamada girdiğini söyleyebiliriz: İlki, İskenderiye ve onun Filistin'deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci aşamada ise Harran ekolü temel kaynak olmuştur. Hiç kuşkusuz Harran'dan nakledilen birçok şey aslında İskenderiye Ekolü'ne aittir. Çünkü "Talim Meclisi" Harran'dan önce İskenderiye'de bulunmaktaydı.

"Yedi Filozof"a asılsız olarak isnad edilen felsefî görüşler karışımına baktığımızda özellikle Empedokles'in İslâm dünyasının doğusunda batısında bütün bâtınî akımlar için verimli bir kaynak haline geldiğini görürüz. Gnostik eğilimli bu sahte felsefî görüşler, birçok temel noktada Harran Hermetizmi'nin dinî ve felsefî unsurlarıyla aynı düzlemde buluşmaktadır. Şehristânî "ilk filozoflar"ın görüşleri olarak takdim etmek sûretiyle bunları bir yanda Aristo ve şârihlerinin felsefesinden ayırtetmekte, diğer yanda da onların "felsefe" dairesine girmeyen Sabiîlerin Rûhanileri'nin görüşlerinden ayrıldığını söylemektedir. Bütün bunlar Şehristânî'nin "Yedi Filozof"a isnad edilen asılsız felsefeyi, Harran Sabiîleri'nin görüşlerini aldığı kaynaklardan farklı yerlerden topladığını göstermektedir. Şehristânî'den önce yaşamış olan İbn Nedim (birbuçuk asır önce) ve Bîrûnî'ye (bir asır önce) baktığımızda Şehristânî'nin "Yedi Filozof"un felsefesiyle Sâbiîler'in görüşleri arasında yaptığı ayrımın haklılığını görürüz. Onlar da Sâbiîler ve "Yedi Filozof"dan ayrı fasıllarda söz etmişlerdir. Bu da kaynakların farklılaştığını teyid etmektedir.

Şehristânî'nin felsefe ve filozoflarla ilgili takdiminde dikkat çeken ve konumuzla doğrudan ilişkisi olan iki boyut vardır. Birinci

boyutta müslüman filozofların "Yedi Filozofu", onların makalelerini göz ardı etmeleri gerçeğiyle karşılaşmaktayız.[4] Bu da şunu göstermektedir ki Şehristânî, söz konusu filozofların felsefelerinin "resmî" müslüman filozofların (=el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ) felsefelerinden farklı olduğunun tamamen bilincindedir. O, bu filozoflar hakkında şöyle der: "Bunlar, Aristotales'i her görüşünde izlemişlerdir. Muhtemelen Eflâtûn ve önceki filozofların görüşlerini çağrıştırdıkları için sadece birkaç görüşünü kabul etmemişlerdir."[5] İkinci boyutta ise Plotin'i eş-Seyhu'l-Yûnânî (= Yunanlı Bilge) adıyla Aristo'nun başını çektiği sonraki filozoflar arasında tasnif etmekte ve bu filozofları "Yedi Filozof"un felsefesi olan "Eskilerin" felsefesinin karşısına yerleştirmektedir.

Gerçek şu ki Plotin (M. 205-270) İslâm kültürünün felsefî sahasında tamamen kayıp vaziyettedir. İbn Nedim Plotinus'u Aristo'nun şarihleri arasında zikretmektedir.[6] Şehristânî de Yunanlı bir şeyhin hikmetlerini nakletmektedir. Bugün bu şeyhin Plotin olduğu anlaşılmıştır.[7] el-Kıftî ise onu gerçek adıyla (=Plotin) zikretmekte ve hakkında şöyle demektedir: "Aristotales'in kitaplarından birkaçını şerhetmiş biridir." Plotin'in bazı tasnifleri Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmiştir. el-Kıftî bu bilgiyi verdikten sonra şunu ekler: "*Bunlardan herhangi birinin Arapça'ya tercüme edildiğini duymadım.*"[8] Aristotales'e isnad edilen *Theologia*, aslında Plotin'in birtakım görüşlerinin ayrıntılı olarak aktarıldığı bir eserden ibarettir. Ama bu kitabın "Yedi Filozof" felsefesinin kaynaklarından biri olması mümkün değildir. Bunun iki nedeni vardır: Birinci neden, kitabın Aristo'ya nisbet edilmesi, onu Şehristânî'nin "Yedi Filozof"un felsefesini derlediği kaynaklardan tamamen uzaklaştırmaktadır. İkinci neden ise, bizatihi bu felsefenin Aristotales'in *Theologia*'sında varolan içerikten tamamen farklı olmasıdır.

Şu halde Şehristânî "Yedi Filozof"a isnad edilen felsefî görüşleri bize ulaşmayan kaynaklardan derlemiştir. Böyle bir durumda bunların köklerini ve dallarını araştırmak için önümüzde tek bir yol kalmaktadır ki o da bunların, uzaktan veya yakından onlara kaynak ola-

bilecek verilerle mukâyese edilmeleridir. Bu durumda kurulacak bağ; düşünceleri öğretmen-öğrenci ilişkisine hamletmek şeklinde değil bizzat düşünceler arasında kurulacak yapısal bir bağ olacaktır. Bu gibi durumlarda düşünceleri belli şahıs veya şahıslara dayandırmamız mümkün olmazken, –eğer bir yol bulabilirsek– şu veya bu filozofa dayandırmamız mümkün olabilmektedir. Bu dayandırmada ekoller arasındaki düşünsel akrabalık baz alınacaktır. Bu asılsız felsefenin kaynağı üzerinde bu kadar ısrarla durmamızın nedeni, onun Arap-İslâm Kültürü'nde özellikle de İsmâiliyye ve tasavvuf gibi batınî eğilimler nezdinde büyük revaç bulmasından dolayıdır. *Dolayısıyla mesele temelde, Arap-İslâm Düşüncesi'ndeki "aklen" lâ ma'kûlün temel kaynaklarından birinin araştırılmasıyla ilgilidir. Bu kaynak Hermetizmle de birleşerek Tedvîn Asrı'ndan itibaren İslâm Düşüncesi'nde güçlü bir akım oluşturmuş ve "Çöküş Asrı"yla birlikte Arap-İslâm Kültürü'ndeki "aklen gayr-i ma'kûl"ün tarihi, "İslâm felsefe tarihi" tarafından sukûtla geçiştirilmiştir.* Oysa biz bu tarihin köklerini ve dallarını araştırmak istiyoruz.

Peki ne yapacağız?

Şansımız var ki nisbeten yeni sayılabilebilecek birtakım araştırmalar[9] Avrupa kültüründe "resmî" "dinler tarihi"ni konu almalarına rağmen bize de konumuzda yardımcı olmaktadır. Bu araştırmalar, Eski Miras'ın çeşitli tabakalarını teşekkül ettiği merkezlerden en önemli ikisine ışık tutmalarının yanısıra Hermetizmin, oluşum tarihi, dinî, felsefî ve "ilmî" muhtevâsı hakkında hayli doyurucu ilmî çalışmalar sunmaktadırlar. Yine bu araştırmalar Yeni-Eflatunculuğun Meşrikî kalıbı hakkında önümüze net bir tablo koymaktadırlar.[10] Bu tabloda, Şehristânî'nin "Yedi Filozof"a isnad edilen asılsız felsefe olarak takdim ettiği felsefenin temel unsurlarını gayet açık bir şekilde seyretmemiz mümkün olmaktadır.

II

Hermetizm hakkında yapılmış en yeni ve en kapsamlı araştırma büyük Fransız araştırmacı Festugiére'in çalışmasıdır. O, hermetik metinleri tamamen tahkik ederek dört cilt halinde Fransızca'ya çevirmiş sonra da Hermetizm düşüncesi hakkında dört ciltlik bir araştırma or-

taya koymuştur.[11] Onun bu araştırması da "Avrupa merkezciliği"nin etkisinden kurtulamamıştır. Şöyle ki, yazar, Hermetizmi her şeyden önce Roma İmparatorluğu içinde doğup büyümüş bir düşünce akımı olarak takdim etmekte, sonra da onu özellikle dinî-felsefî boyutta *doğrudan Eflâtun'a bağlamaya çalışmaktadır.* Ama herhalükârda *Festugiére'in bu çalışması özelde İskenderiye Ekolü'nün tarihi, genelde de Yunan Rasyonalizmi'nin sönüşünün tarihçesi alanında yapılmış en büyük ve en yararlı çalışmayı oluşturmaktadır.* Şimdi yazarın bu eserinden konumuzla ilgili aktarımlar yaparak Eski Miras'ın temel boyutlarından birine ışık tutmak istiyoruz. Önce Yunan Rasyonalizmi'nin sönüşü, bunun sebep ve sonuçlarıyla başlayalım.[12]

Festugiére, miladın ilk yüzyılıyla birlikte dağılmaya ve çözülmeye başlayan Yunan Rasyonalizmi'nin sönüşüne yol açan veya katkıda bulunan sosyal ve tarihsel faktörleri ele alır. Bu faktörlerin başında, M. Ö. IV. yüzyılda gerçekleşen İskender'in fetihlerinden sonra ardı arkası kesilmeyen savaşların neden olduğu sosyolojik ve psikolojik parçalanma gelmektedir. Festugiére, bu gibi sosyal ve tarihsel faktörleri sıralarken, özellikle *Aristo sonrasında birbirleriyle kıyasıya mücadele eden sayısız felsefî ekolün türemesi neticesinde Yunan Rasyonalizmi'nin de yara alarak parçalandığını vurgular*. Kuşkucular her yeri kaplamış ve onların tezleri yaygınlık kazanmıştır. Sonuçta Yunan Aklı "*kendi kendini yemeye*" başlamıştır. Festugiére, Yunan Aklı'nın yaşadığı bu iç patlamayı *tecrübeye çıkarsama (=istinbât)* yoluna başvuran düşünsel oluşumlara bağlamaktadır. Yunan Aklı, kendini "mutlak" ilan etmeye ve tecrübeyi hor görmeye başlamıştır. O artık iç diyalektiğe dayanarak duyusal bilgilere itimadı küçümsemektedir. "Yunanlılarda özellikle esneklik, titizlik ve keskinlikle bilinen diyalektik gücü, Yunan Aklı'nı inşa etme sorumluluğunu üstlendiği gibi onu yerle bir etme görevini de ifâ etmiştir."[13]

Yunan Rasyonalizmi'nin parçalanıp sönmesinde "belirleyici" faktör, İskender'in fetihleri ve ardından patlak veren savaşların yol açtığı sosyolojik ve tarihsel şartlara râci olacağı gibi bu rasyonalizmin bizzat kendi karakterine de râci olabilir. Bunlar konumuzu doğrudan il-

gilendirmemektedir. Peki Rasyonalizmin göçmesinden sonra onun yerini ne doldurmuştur? Festugiére, bunun Rasyonalizmin zıddı olan *İrrasyonalizm* olduğunu söyler. İrrasyonalizm, bilgide akıl ve duyunun dışında başka faktörlere dayanmaktır. Festugiére bu konuda şöyle der: "Yunan Düşüncesi'nin maruz kaldığı bu sönme sonucunda –genelde olduğu gibi– gerçek dindarlık arzusunda değil.. *dinî heveslerde* bir artış ve yayılma oldu. Yunan insanı bu hevesiyle sanki ilahî güçlere teslim olduğunu ifade ederek daha önce akli fonksiyonlarda elde ettiğini artık ilham ve vahiy yoluyla bu güçlerden umar hale gelmişti. İlk İyonyalılardan itibaren bilimsel düşünceyi mitoloji ve ahiret hayallerinden kurtaran Klasik Grek Rasyonalizmi yavaş yavaş sahneyi tamamen farklı bir düşünsel oluşuma terk ediyordu. Bu yeni oluşumda, akla güvenilmiyor, akıl dışı bilgi kaynaklarına teslim olunuyordu. Bunlar birbirinin sonucu olan olgular değildi. Aksine her ikisi de aynı anda birlikte bulunuyor ve çok açık bir ifadeyle Aklın istifası ve eletek çekmesi gerçeğini gündeme getiriyorlardı."[14]

Hermetik bir metinde şunlar söylenmektedir: "Sana vahiy kabilinden bir haber getireceğim ve sana şöyle diyeceğim: 'Artık bizden sonra salt felsefe sevgisi olmayacaktır. Felsefenin yegane meşguliyeti, Allah'ı en güzel şekilde bilmek, bunun için tefekkür, huşû ve kutsal emirlerin yerine getirilmesi esas görülecektir. İnsanlar, felsefeyi türlü safsatalarla ifsâd etmeye başlamış bulunuyorlar. Onlar felsefeyi hesap, müzik ve hendese gibi Allah'ı anlayabileceklerini zannettikleri ilimlerle karıştırıyorlar. Oysa hâlis felsefe, sadece dindarlık ve ibadetle ilgilenen felsefedir. Felsefenin, gereken miktar dışında başka ilimlerle uğraşması doğru değildir... Felsefe düşünceye, kutsamaya, Allah'ın san'at ve kudretini yüceltmeye açılan bir kapı gibidir.. Allah'ın kendilerini meşgul edecek her şeyden uzaklaşmış bir kalp ve nefisle kutsanması, yarattığı güzelliklerin yüceltilmesi, tamamen iyilikten ibaret olan iradesinden dolayı O'na hamd ve şükürde bulunulması, işte aklın çirkin oburluğunun kirletemediği tek felsefe budur.."[15]

Festugiére bu metni aktardıktan sonra şunu ekler: "Yunan Rasyonalizmi işte bu şekilde kendi temellerini yıktıktan sonra ne idüğü belirsiz

bir tepki göstererek halkı gayr-i ma'kûla yönlendirmiştir. Onun insanları yönlendirdiği bu kaynak, aklın ne üstünde ne altında ne de en azından dışında bulunmayan ve işrâk planında sadece sûfî sezgiciliğinde, onun büyü ve gariplikleri içinde yer alan bir olgudur. İnsanlar bazı zamanlar bu platformların hepsine birden yönelmişlerdir. Çünkü onlar, aklı tutarsız ve çelişik göstermekten başka bir şeye yaramayan aklî huccetlerden artık bıkmışlardı. Bilgi için doğrudan ve yakînî bir kaynağın (=*Keşf)* meydana çıkmasını beklerken, hayatlarına bir anlam vermeliydiler. İnsanlar kendilerine yöneltilecek talimatlara muhtaçtılar. Onlardan kendisine boyun eğmelerini isteyen yeni otorite; iman ve teslimiyetti. İnsanlar artık delillerin peşine düşmüyorlardı. Bütün istedikleri inanmaktı.. Artık vahyi ve nebevî ilhâmı arar olmuşlardı. Kendisi hakkında en güzel sözü yine Allah söyleyeceğine göre O'nunla ilgili sorular yine O'na sorulmak zorundaydı. O, kahinlerden birinin ağzıyla cevap verebileceği gibi rüya yoluyla da soruları cevaplayabilirdi. İnsanoğlunun uzun geçmişinde gönderilmiş peygamberler tasdik edilmeliydi. Onlar, Allah'dan aldıklarını kutsal kitaplarda kaydetmişlerdi." İşte bu genel eğilim neticesinde gözler doğuya çevrildi; "*Güneşin ışıklarını herkesten önce görenlerin diyarına..*" Güneş-tanrı "bu diyarla doğrudan ve çok açık bir ilişki içindeydi.".. Bu topraklarda yaşayan kahinler eski mabedlerinin dehlizlerinde garip sırlar saklıyor ve etkileme gücü yüksek seslerle konuşuyorlardı. Sadece konuşarak büyüleyici bir otorite kuruyorlardı.. Miladın ilk asırlarıyla birlikte bu tür tasavvufî eğilimler ve nübüvvet beklentilerinde büyük bir artış gözlemlenmiştir."

Bu *irrasyonalist eğilimler* her şeyden önce bizatihi felsefede tecelli etmekteydi. *Pisagor Ekolü'nün* (=Pythagorisme) *canlandırılması*na ve yeniden gözden geçirilmesine yönelik büyük bir talep vardı. Festugiére de bunu vurgulayarak şöyle der: "*Aklın otoritesinin zayıflaması oranında Pisagor Ekolü'ne bağlılık artıyordu.*" Festugiere'e göre Yeni-Pisagorculuğun gücü, bir felsefe, yani Allah, âlem ve insanla ilgili uyumlu ve örgütlü düşünceler manzumesi olmasından doğmuyordu. Çünkü Yeni-Pisagorculuk kesinlikle delile (=burhân) dayanmıyordu. Aksine kendisine vahiy ve ilham gelen bir şahsa kör bir teslimiyeti işle-

yen dinsel bir sistemden ibaretti. Kendisine vahiy gelen kişi, insanları ikna etme gibi bir çaba içine girmiyordu. Onlardan sadece teslim olmalarını istiyordu. Öyle ki "Üstad konuştu ve dedi ki" denildiğinde bütün tartışmalar durmalı, herkes susmalıydı. Bu "üstad" ya ilah, ya peygamber veya bir veli olabilirdi. Ama herhalükârda işareti olan mucize veya kerametlere dolayısıyla hakikata sahipti."

Yeni-Pisagorculuk aslında Platon'un öğretilerinin Pisagor vasıtasıyla yeniden okunmasından ibaretti. Bu da Platon'a "peygamberlik tacının giydirilmesi" anlamına gelmekteydi. Ama bu söz konusu eğilimin bu iki Yunan filozofunun hareket ettikleri daire içinde mahsur kalmış olması anlamına gelmemekteydi. İnsanlar sürekli daha eski olanı arıyorlardı: Hangisi olursa olsun her inanç, nübüvvet elbisesini kuşandığında güç kazanır. Bu nübüvvetin kökenleri çok uzak bir geçmişe dayanabilir. Dolayısıyla Pisagor'dan daha geri gitmeyi engelleyen neydi ki? Başı ve tarihi olmayan "antik felsefe"nin (=hikmet-i atîka) bulunduğu kaynaklara kadar gidilebilirdi."[16]

Pisagor ve ondan önceki filozof, peygamber ve hikmet ehline dönüş, Roma İmparatorluğu'nun özellikle Mısır-Suriye ve diğer doğu kesimlerinde M. II. ve III. yüzyıllarının temel gündemi olmuştur. Bu eğilimin sonucu olarak; Sokrates öncesi filozofların görüşlerinin karımasının platonik-dinsel kalıplarla sunulduğu Dinî-felsefî bir akım doğmuştur. Şehristânî'nin "Yedi Filozofu" ele alışında da bu tür bir yaklaşım gözlemlemiştik. Çünkü bu düşünce/görüş karışımlarını belli şahıs veya şahıslara bağlamamız mümkün olmamaktadır. Bugün tarihsel verilerin sunduğu bilgilere göre; Platon'u Pisagor vasıtasıyla okuyup köklü tarihi olan Doğu milletlerinin hikmetlerinden iktibaslar yaparak yeni bir felsefe inşa etme işine ilk girişen kişi, Numenius D'Apamée (=Afâmiye'li Numenius)'dir. Afâmiye'li Numenius, Meşrıkî kalıbıyla Yeni-Platonculuğu da kuran kişidir. Yine o temel noktaların birçoğunda dinsel ve felsefî görüş sahipleriyle aynı düzlemde yer alan bir filozoftur. Ayrıca İskenderiye Felsefe Ekolü ve özellikle Plotin üzerinde güçlü etkileri olmuştur. Hermetizmin ana vatanı olan İskenderiye'den önce Yeni-Platonculuğun doğum yeri olan Afami'ye bakalım.

III

Afâmiye, Miladî tarihin ilk asırları boyunca oldukça önemli bir ilim merkezi olarak bilinmiştir. Şehir, Antakya'nın güneyinde Asi ırmağı üzerinde kurulmuş olup bugün "Mazik Kalesi" adıyla bilinmektedir. Tarihte oldukça kalabalık bir Yunanlı ve Suriyeli yerlileri barındırmıştır. Yeni-Platonculuğun kurucusu olan Numenius da bu şehrin yetiştirdiklerindendir. Fransız araştırmacı Henri-Charles Puech'a[17] –bir dinler tarihi ve gnostisizm (=irfaniyye) uzmanı olarak– Apame şehri ve onun yetiştirdiği büyük filozof Numenius hakkında önemli bilgileri borçluyuz. Puech'a göre Numenius'un böyle garip (=Romalı) bir lakabla bilinmesi onun hakkındaki bilgilerin muhtemelen Roma menşeli olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmacılar da onun Suriye'de yaşayan Samî ırkına mensup biri veya yahudi olabileceğini söylemektedirler. Numenius isminin Arapça'ya tercümesinin "Numan" biçiminde olduğunu söyleyen çağdaş bir Arap araştırmacı, onu, Arap olduğunu söylemektedir. Bu araştırmacıya göre filozofun adı bazı kaynaklarda Noominios olarak yazılmaktadır ki "n" harfinden sonra gelen sesli harf "ayn" harfinin yerini almaktadır. Sondaki "s" harfi de zaten Yunanca gramerinin gerektirdiği sabit eklerden biridir. Bu durumda isim "Numan" kelimesine hayli yakınlaşmaktadır.[18] Bu görüşün doğru olması durumunda orjinal ve Doğu biçimli Yeni-Platonculuk akımının kurucusu M. II yüzyılda yaşamış olan Suriyeli "Arap" Numân el-Afâmî olmaktadır.

Bu varsayım ister doğru isterse yanlış çıksın, filozofun ismiyle ilgili bilgiler tahminden öteye gitmemektedir. Ama gerçek olan şudur ki Afamiye şehri tarihsel açıdan Helenistik felsefenin oluşum ve yayılımında çok önemli bir rol oynamış, gnostik akımları ve Doğu dinlerinden devşirilmiş teorileri beslemiş ve yayılmalarını sağlamıştır. Bildiğiniz gibi bu akım ve teoriler, çöküp parçalanan Grek Rasyonalizmi'ne tepki olarak ortaya çıkmış ve gelişip serpilmişlerdir.

Puech, seçici (=selective) bir kültür merkezi olarak Apame'nin önemini aşağıdaki verilere dayanarak ortaya koyar:

Afamiye; Doğu'dan (İran, Irak), Batı'dan (Akdeniz, Yunanistan), Kuzey'den (Antakya, Pergame ekolünün yaşadığı Küçük Asya)

ve Güney'den (Filistin, İskenderiye) giden yolların kesiştiği bir yerleşim bölgesiydi. *Selukiler* döneminde öylesine eşsiz bir umrâna sahip olmuştu ki henüz Miladi birinci asırda nüfusu 117 bine ulaşmıştı. M. IV. yüzyıla dek bütün yönlerden gelen dinî ve fikrî akımların buluştuğu bir Grek-Suriye şehri olarak kaldı. Seçicilikle şöhret bulan filozofların birçoğuna ev sahipliği yaptı. Bu filozoflar Grek felsefesiyle Doğu'nun hikmetini bir araya getirerek sentez yapıyorlardı. Doğulu karakterin ağır bastığı Helenizmin temel kaynağı sayılan Posidonios burada doğmuştur. Posidonios da Numenius gibi Platon'un teolojisini Doğu inançlarıyla şerhetmeye çalışmıştır. Yine o, manastır mistisizmine Doğulu unsurlar katmıştır. Şehir M. III. yüzyılda Yeni-Eflatunculuğun ileri gelen düşünürleri için bir çekim merkezi haline gelmiştir. Bunlar arasında Jamblique'yi zikredebiliriz. İbn Nedim onu "Amlikhas", el-Kıftî de "Ayamalikhas" olarak zikretmişlerdir. Jamblique, kurduğu ekolle Yeni-Platonculuğun Doğulu bir irfana (=gnose) dönüşmesinde belirleyici rol oynamıştır. Sadece bu kadar da değil, Afamiye şehri Filistin'le olan sıkı ilişkisinden dolayı Hıristiyan ve Yahudi düşünce akımlarının da merkezlerinden biri haline gelmiştir. Her halükârda dönemin Suriyesi, Hıristiyan-Yahudi düşüncesinin ve ilk gnostik akımların geleneksel yurtları konumunda olmuştur. Hıristiyanlığa giren ve felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan Yeni-Platoncu filozof Clémentos'a isnad edilen sayısız uydurma eser de Suriye'de ortaya çıkmıştır . Afamiye'nin kuzeyinde yer alan Antakya'da Suriyeli Cerdon'la karşılaşmaktayız. Marcion'un hocası olan Cerdon gnostiklerin ilahı olan Yüce İlah fikrini ilk defa ortaya atan kişidir. Peygamberlerin ilahı ise yaratıcı ve fail bir ilahtır. Marcion'un kendisinin de M. 48 yılından önce Afamiye'ye uğramış olma ihtimali vardır. Puech bütün bunlara ek olarak şöyle der: "Her halükârda kesin olarak bilinen şudur ki Roma İmparatoru Trajan döneminden (M. 98-117) itibaren Afamiye, gnostik eğilimleriyle bilinen seçici yahudi filozoflardan bir cemaatin merkezi olmuştur. Bu filozoflar el-Keséen (=Kîsîler) veya el-Khasaite (=Hasîler) olarak biliniyorlardı. M. 200 yılında Afamiye'den Roma'ya giden Alcibade, ast-

rolojiyle doyurulmuş Kîsî (veya-Hâsî) vahyinin tebliğini yapmış ve bu vahyin Fars asıllı olduğunu iddia etmiştir.

Puech, gayet açık bir şekilde Pitagorasçı eğilimde olan *Numenius'un Yahudi düşüncesiyle beslendiğinde* ısrar eder. Puech'a göre Numenius, *Eflatun felsefesinde Musa (a)'nın öğretilerini okumuş,* bu nedenle onu *Yunanca konuşan Musa* olarak isimlendirmiştir. Puech bu görüşünü, Eflatun'u yahudilerin öğrencisi olarak gören Helenistik-Yahudi bir teoriye bağlar. Bu teoriye göre Eflatun'un *Timaeus* adlı eseri Tekvîn kitabından nakledilmiştir. Yine Numenius ve diğer gnostiklerin savundukları "yüce ilah" düşüncesi Yahudi kökenlere dayanan bir düşüncedir. Gnostiklerin bu ilahı, yahudilerin "ilahların babası" veya "rablerin rabbi" olarak kabul ettikleri ve hakkında ne bir haber ne de bir sıfatın söz konusu olamayacağı "bilinmeyen" ilah düşüncesinin bir uzantısıdır.

Numenius'un Yahudi düşüncesiyle ilişkisinin kurulmasına yönelik bu ısrara rağmen onun bütün düşünsel akımlara açık bir kişilik olduğu gözümüzden kaçmamalıdır. O, Doğudaki hikmet kaynaklarından ve köklü düşünsel tarihe sahip bütün milletlerden yararlanmaya çağırmıştır. Meşhur bir yazısında şöyle der: "Ulûhiyyet meselesini araştırırken sadece Eflatun'un öğretileriyle sınırlı kalmamak aksine daha gerilere giderek onun öğretileriyle Pisagor'un öğretileri arasında bağlantı kurmak gerekir. Ben ne diyorum? Şerefli mazisi olan halklara da bakmak ve onların dinî geleneklerine, inançlarına ve ibadet şekillerine vâkıf olmak ve bütün bunların Eflatun felsefesinin prensipleriyle bağlantısını kurmak gerekir. Brahmanizmin, yahudilerin, mecûsîlerin ve Mısırlıların kurdukları düşünce ve inanç sistemlerine de müracaat etmek gerekir..."[19]

Şimdi Numenius'un felsefesinin dayandığı temel prensiplere bakalım:

Numenius, ilah-madde ve iyilik-kötülük arasında keskin bir dualizme gitmektedir. Bunları birbirlerinden tamamen farklı tabiatlara sahip olarak kabul etmektedir. Bu ikilikler arasında doğrudan bir ilişkinin olması imkansızdır. Numenius işte bu keskin dualizminden do-

layı, kainatın oluşumunu açıklayabilmek için ikililer arasında bir vasıtanın olması gerektiğini söylemek zorunda kalmıştır. Buna göre Numenius üç prensibi baz almaktadır:

–Bir yanda "tek=vâhid" olan bir "yüce ilah" veya zatıyla iyi olan vardır ki o da akıldır. Ama bu, onun âlemi aklettiği ya da kainatla şu veya bu şekilde ilişkiye girdiği anlamına gelmez. Bu akıl, sadece "mahiyet" anlamında olup izole, ferd ve tamamen münezzehdir.

–Bunun karşısında eksiklik ve kötülüğün kaynağı hatta kötülüğün bizatihi kendisi olan "madde" yer alır. Maddenin kadim olması gerekir. Çünkü onun yüce ve tek olandan çıkmış olması imkansızdır. İyilikten kötülük, mükemmellikten eksiklik nasıl çıkabilir ki?

–Burada üçüncü bir prensibin doğması kaçınılmaz olmaktadır ki o da; yaratıcı ve fail ilâhdır. Bu, "yüce ilah" ile "kadîm madde" arasında vasıta olan bir ilahdır. Bu prensip bazen "yüce ilah"a bazen de "madde"ye yönelen akıldır. Bu akıl, maddeye yöneldiğinde âlemi yaratmakta, onu çekip çevirip gözetmektedir. Hermetik bir metinde şöyle denir.: "Numenius'un teolojisinde ikinci illet (=fâil ilah) hakkında söylediklerine kulak ver: İlk (=Yüce) ilah ile fâil ilah arasındaki ilişki, bahçe sahibiyle bahçeye ağaçlar diken bahçıvanın arasındaki ilişki gibidir. İlk ilah, kainattaki bütün varlıklara nefislerini ekmiştir. Fâil ilah da bizi ekmekte, ilk ilahın daha önce ektiklerini yeniden ekmekte, lüzum eden şekilde dağılmalarını sağlamaktadır.[20] Fâil ilah, âlemi sürekli gözetmesi sebebiyle sanki âlemin "nefsi", hatta âlemin kendisi gibi görünmektedir. Buna göre fâil ilah ile âlem, ilk ilah karşısında bir bütün oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla Numenius felsefesindeki dualizm çiğnenmesi imkansız olan köklü bir dualizm olmaktadır.

Temel prensipler noktasında görülen bu dualizmin âlemdeki bütün ikililere yansıması olmaktadır. Cisim sahibi canlıların hepsi iki boyutludur. Bir boyutları iyiliği diğer boyutları kötülüğü temsil eder. Fâil ilahın bedene koyduğu nefis de orada kaldıkça (yaşadıkça) bu dualizmden nasibini alır. İnsan nefsi aslında yüce ilahdan sadır olan ilâhi bir tohumcuktur. Ama bu tohumcuğun bedene girmesi, onda

birtakım maddî dürtülerin oluşmasına yol açar ve tek nefis *iki nefise* dönüşür: *İyi nefis (=nefs-i levvâme)* ki sürekli maddî şehvetlerle mücadele ederek ilâhî aslını ifade eder. *Kötü nefis (=nefs-i emmâre)* ki maddeden olduğu için kötülüğü emreder. Birinci nefis akıl sahibi iken ikinci nefis akılsızdır. Buna göre sadece birinci nefsin Allah'la (=yüce ilah) ilişki kurma imkanı vardır. Bedenden ve bedensel arzulardan dolayısıyla bütün zaruretlerden sıyrılan nefis bunu yapabilir. Bu herkesin yapabileceği bir şey değildir. Çünkü bu mertebeye ulaşmak, *nefsi arındırmaya* ve kayıtlarından kurtarmaya yönelik sürekli uğraşıyı gerektirir. Nefis ancak bu şekilde bütünlük ve basitliğini yeniden kazanarak aslına yani Yüce İlah'ın huzuruna dönebilir. Nefis zaten O'ndan bir Şu'ledir. Nefsi arındırmanın yolu; *bilgi (=marifet)*dir; Nefsin ve onun aslının bilgisidir. Ama bu bilgi, inceleme, fikir yürütme veya sembol ve işaretlerin kullanılmasıyla elde edilen bir bilgi değildir. Bu bilginin temelinde, her şeyden kopma ve kurtulma becerisi yatar. Bilgi; *gören ile görülenin tam olarak birleştikleri doğrudan görüşten ibarettir.*[21]

Puech bilginin bu türünü (gnose=irfan) Numenius'un, Doğu'dan alınması ve Eflatun ve Pisagor'un felsefelerine eklenmesi gereken antik hikmet olarak kabul ettiğini ifade ederek şöyle der: "Aslında bu, Numenius'un meşrıkîliğindeki Yunan Aklı'nın kabul etmesi mümkün olmayan bir şeydi. Bu nedenledir ki ondan sonra ortaya çıkan felsefelerin değişmez ilkelerinden biri de bu dualizmle mücadele etmek olmuştur. Bu noktada Numenius'a yapılan itiraz, Plotinus, Procles, Hyperocles ve Simplicius'un gnostisizm (=irfancılık) ve onun varisi olan Maniheizme karşı verdikleri mücadelenin bir halkasını oluşturmuştur."[22]

Afamiye ve onun büyük filozofu Numenius hakkında sunduğumuz bu aktarımlardan ne gibi sonuçlar çıkarmaktayız?

Şehristânî'nin felsefe ve filozoflarla ilgili söylediklerini geçen fasılda özetleyerek aktarmıştık. Tekrar ona dönüp onun sözleriyle Numenius felsefesi arasında şu veya bu türden bağlar kurmaya çalıştığımızda Şehristânî'nin "Yedi Filozof"a dayandırdığı asılsız felsefe için

muhtemel bir kök/asılla karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Yüce İlah ve İlk Unsur düşünceleri,[23] sonra âlemin suretini ihtiva eden akıl, nefsin ilâhî aslı ve arınma.. bütün bunlar "Yedi Filozof"un tamamına veya bazılarına, özellikle de Empedocles'e isnad edilen ve Numenius tarafından ilahiyat felsefesine ve meşrıkî gnostisizme (=meşrıkî irfan) temel kılınmış ortak elemanlardır.

Öte yandan Şehristânî'nin "Yedi Filozof"u Numenius felsefesine kaynak olanlar, ve Aristo ve şârihlerinin esas aldıkları olarak ikiye ayırması da, Puech'in daha önce işaret ettiği bir farklılaşmada ifade edilmektedir. Buna göre Plotinus ve taraftarlarında ve kendini gösteren Yunan Rasyonalizmi, Numenius'un gnostisizmini, meşrıkî teolojisini reddetmektedir.. Dolayısıyla Şehristânî'nin Plotinus'u Aristo'nun takipçileri arasında zikretmesi ne tesadüf eseri ne de bir hata değildi. Plotinus'un *Yunanlı Bilge* olarak isimlendirilmesi de boşuna değildir. *Çünkü o, Yunan Rasyonalizmi'nden hareketle meşrıkî irfana karşı mücadele etmiş bir filozoftur.* Plotinus *Dokuzluklar* (*Enneades*)'ında (9, II) "Helenistik metoda bağlı kalmadıkları için" gnostikleri tenkid etmiştir. Bu tavırlarıyla, Numenius ve onun gnostisizminden tamamen ayrılmıştır. Bazı öğrencilerinin de iddia ettikleri gibi Plotinus'un Numenius'dan birçok görüş devşirmesine gelince şunu hiç tereddüt etmeksizin söyleyebiliriz ki Plotinus Numenius'un bu görüşlerini Yunan tarzında sunmuştur. Yani "irfan" (=gnose) iddiasıyla değil "burhân" (=delil) vasıtasıyla takdim etmiştir.

Açıkça görüldüğü üzere *antik felsefenin "resmî " tarihi olan ve Atina-Roma* (Aristo-Plotinus-Aristo'nun şarihleri) *güzergâhını esas alan tarihsel eğilime karşı aynı felsefe için başka bir tarih yazmak da mümkündür. Bu ikinci tarih, birinciyi ilga etmemesine rağmen onunla rekabet edecektir.* Bu tarihe göre felsefenin güzergâhı şöyle olacaktır: Atina-Afamiye; Pisagor ve Eflatun'dan gelen felsefe Numenius, onun öğrencileri ve ondan etkilenenler tarafından Doğu ve Batı'da Arap-İslâm Düşüncesi'nin tasavvufî, bâtınî ve işrâkî akımlarına taşınmıştır.

Ama irrasyonalist gnostik akımın kalkış noktası sadece Afamiye değildi. Ormanın genişliğini gizleyen büyük ağaca aldanmayalım ve

irrasyonalizmin türlü çeşitlerine kaynaklık eden başka bir merkeze... *Hermetizmin vatanı olan İskenderiye'ye doğru gidelim.*

IV

İskender M. Ö. 323 yılında (yani hocası Aristo'nun ölümünden bir yıl önce) öldüğünde, büyük imparatorluğu komutanları arasında taksim edilmişti: Yunanistan ve Makedonya Antigonus'a kalmıştı ve başkenti Atina idi. Asya toprakları Seleucus'a kalmıştı ve başkenti Antakya idi. Seleucus, Selukiler devletinin de kurucusu idi. Mısır ise Batlamyus ve ailesine kalmıştı ve başkenti İskenderiye idi. İmparatorluğun siyasî gücü bu üç bölgeye ayrıldığı gibi Yunan düşüncesi de ilim ve felsefe olarak üçe bölünmüştü. Ama *İskenderiye'nin payı hiç kuşkusuz diğerlerinkinden çok daha büyük ve zengindi.*

İskender, adını verdiği İskenderiye şehrini M. Ö. III. asrın başlarında inşa ettirmişti. Şehrin yapımı muhtemelen onun ölümünden sonra I. Batlamyus döneminde bitirilmişti. I. Batlamyus ilim ve sanat enstitüsünden ibaret olan meşhur *İskenderiye müzesi*ni kurmuştur. Bu müzenin kütüphanesinde 200 bini aşkın el yazması eser vardı ve bunlardan 50 bini nadir eserlerden oluşmaktaydı. Bu kütüphanede bulunan kitap sayısı M. III. ve IV. yüzyıllarda 700 bini aşmıştır. Alimler müzede "sürekli" ikamet ediyorlardı ve devlet araştırma ve inceleme yapmaları için onlara harcırah tahsis ediyordu. Enstitünün ilk hocaları, Aristo'nun öğrencileriydi. Bunlar felsefeyi bir kenara iterek ilmî araştırmalara yönelmişlerdi. Sonuçta matematik ve tabiat bilimlerinde büyük ilerlemeler kaydedilmiş ardından tıb ve kimya ile ilgili araştırmalar yapılmıştı. Enstitüde çalışan bilim adamlarının ilgisi bundan sonra edebiyat, gramer, tarih ve hukuk gibi insan bilimlerine yönelmiştir. Bu bağlamda Yunan dili için tam anlamıyla bir gramer keşfedilmiştir. M. Ö. II. yüzyıldan M. S. I. ve II. yüzyıllara kadar İskenderiye'de çeşitli okullar kurulmuştur. Bunların çoğu Eflatun felsefesini öğretmekteydi. Bu okullardan birinin hocası da Plotin'in hocası olan Amonius Sakkas idi. İskenderiyeli yahudi Philon da M. I. yüzyılda Tevrat'ın sembolik tevile dayalı şerhini yapmış ve bunu yaparken

Tevrat'ın içerdiği kıssa ve öğretilerle Yunan Felsefesi'nin arasını bulmaya çalışmıştır.

Burada bizi ilgilendiren; İskenderiye şehrinin M. Ö. III. asırdan, kitapları ve hocalarının Antakya'ya taşındığı (Ömer b. Abdülaziz dönemi=M. S. VIII. yy.) tarihe kadar şahit olduğu geniş ilmî ve felsefî faaliyet değildir. Bizi ilgilendiren M. II. ve III. yüzyıllarda bu şehirde ortaya çıkan ve birçok akım üzerinde etkili olan Hermetizm akımıdır. Geçen fasılda bu akımın felsefî ve dinî içeriğini Arapça kaynakların aktardığı biçimde tanımaya çalışmıştık. Şimdi Hermetizmin temel prensiplerini (felsefe ve ilim bazında) ortaya koyan çağdaş araştırmaların da yardımıyla –tıpkı meşrıkî kalıbındaki Yeni-Eflatunculuk'ta yaptığımız gibi– yakından tanımak istiyoruz.

Hermetizm nedir? Onun yaydığı felsefe ve ilimlerin türü, onu tesis eden epistemolojik sistemin tabiatı nedir?

Hermetizm Arapça eserlerde yaygın kullanımı olan "Hikmet Üçgeni" (=Hermes)'e nisbetle veya el-Mübeşşir b. Fâtik'in eserinde olduğu gibi "Nübüvvet, Hikmet ve Mülk Üçgeni'ne" (=Hermes) nisbetle[24] ya da "üç kere daha büyük" anlamına izafeten ortaya çıkmıştır. Batı kaynaklarında yaygın olarak kullanılan "trismegistius", Hermes'i diğer Hermesler'den ayırdetmek için kullanılmıştır. Bu durumda da kullanımı: Hermes Trismegistius (=üç kere daha büyük Hermes) şeklinde olmaktadır.

Hermes, aslında Eski Yunanlılar'ın saygın ilahlarından biridir. Onlar bu ilahı Mısırlıların Thot ilahına tekabül etmesi için ihdas etmişlerdir. Yahudilerden bir grup da Hermes'in Musa (a) olduğunu iddia etmiştir. Antik Mısır mitolojisinde Thot, tanrı Osiris'in kâtibi olarak bilinirdi. Osiris, ölümlerden ve insanlığın geleceğinden sorumlu Nil Deltasının tanrısıydı. Thot yazıcı tanrı olduğu için yazının keşfi ve yazıya dayalı bütün bilim ve sanatlar ona dayandırılmıştır. Bu bilim ve sanatlar, büyücülük, tıp, astroloji ve kehanet gibi mabedlerde icra edilen bilim ve sanatlardı. Tanrı Thot bundan sonra ilahlık basamaklarında sürekli yükselmiş ve mitolojiye göre dünya onun sesinden yaratılmıştır. Çünkü Thot, ses ve sözün etkileme gücüne sa-

hipti. Mısır mitolojisi onun sesinin kendiliğinden yoğunlaşarak maddeye dönüştüğünü anlatmıştır. Sonuçta Thot'un gücü sesinde yani ağzından çıkan nefeste yatmaktaydı. Her şey bu nefesten yaratılmıştı. Şu halde O, yaratıcı ve öğretici tanrıydı. Bu, olayın Mısır mitolojisindeki boyutuydu. Yunan mitolojisinde ise, en büyük tanrı Zeus'un oğlu olduğu için Hermes saygın bir tanrıydı. Yazının yanı sıra, müzik, astroloji, ölçü ve tartıların keşfi de ona dayandırılmıştı. Arap yazınında ise Hermes'in Kur'an'da zikredilen İdris (a) olduğu, yazı, sanat, astroloji, tıb, büyü.. ilk öğreten olduğu söylenmektedir.

İlim ve din felsefesi olarak Hermetizm, tanrı adına konuşan "Hikmet Üçgeni" Hermes'e isnad edilen kitap ve risaleler toplamına denir. Hermes, bazen kendisini de ilah olarak takdim etmektedir. Bu nedenledir ki söz konusu kitap ve risaleler ilahi vahiy olarak kabul edilmektedir. Ancak çağdaş bilimsel araştırmalar (özellikle Festugiére'ninki) *söz konusu metinlerin tamamının* M. S. *II. ve III. yüzyıllara ait olduklarını ispatlamıştır.* Bunlar, İskenderiye'deki Yunan hocalar veya Yunanca'yı bilen Kıptî hocalar tarafından yazılmışlardır. Dinî-felsefî boyutta Yeni Pitagorculuk ve Yeni-Eflatunculuk'tan etkilenen bu kitaplar ilmî boyutta (özellikle de astrolojide) Mısır'a ulaşan Keldanî bilimlerinden etkilenmişlerdir. Hermetik kimya ise, teorik Yunan kimyası ile Mısır altın işleme sanatının karışımından ibarettir. Hermetizm, bunlara ilaveten dönemin Mısır'ında yaygın olan Zerdüştîlerden ve Mecusî büyü ilimlerinden de etkilenmiştir. Basit bir örnek olarak M. Ö. II. yüzyılda Mısır'da bulunan Zerdüşt edebiyatını müellifler yaklaşık iki milyon satır olarak kaydetmişlerdir.[25] Festugiére "Hermetik kimyanın, Ostanés (=Zerdüştî) kimyasından pek farklı olmadığını teyid eder. En azından mevcut bulgular bunu göstermektedir. Hermetik astroloji de diğer şahsiyetlere (Salomon, İskender, –Batlamyus– Ptolemaios) isnad edilen astrolojiden pek farklı değildir. Çünkü hepsi de gizli güçler (çekme ve itme güçleri) inancı üzerine kuruludur. Tanrı olan yıldız ve gezegenlerin gücüne de inanılır. Hepsi de uygulamada aynı yöntemleri izlemektedirler. Hermes'in büyüyle ilgili yöntemleri geneli itibariyle *Apollonius* (Cabir b. Hayyan'a

göre *Plinas*)'a nisbet edilen büyü yöntemleriyle benzerlik arz eder. Sonuç itibariyle özetlemek gerekirse Hermes, Helenistik çağda insanların vahiy ihtiyaçlarını tatmin etmek için kullanılmış müstear isimlerden biridir."[26] Mısır ve diğer ülkelerdeki Hermetik metinlerin bolluğunun sırrı işte burada yatmaktadır. (Bazılarına göre sadece M. III. yüzyılda varolan metinlerin sayısı 250 bindi.)

Peki Hermetik öğretilerin özellikle dinî –felsefî içerikleri nedir?

Hermetizm bize gayet basit ve evrensel bir teori sunmaktadır: "Evrenin zirvesinde ve sabit yıldızlar semâsının üstünde Yüce İlah vardır. O, vasfedilemez. Akılların ve gözlerin idrak edemeyeceği şekilde münezzehdir. Âlemin tek sahibidir. Onun tam karşısında, kaos ve kötülüğün kaynağı, pislik ve necâsetin meydanı olan belirsiz madde yer alır. Bizim semamızın dünyası ve onun ihtiva ettiği şeyler –hatta insan türü dahi– bilinip idrak edilebilen yaratıcı/fâil ilah tarafından yaratılmıştır. O bunu Yüce İlah'ın emriyle yapmıştır. Öte yandan ay yörüngesinin altındaki âlem, tamamen yedi gezegenin ve yıldızların yörüngelerinin etkisi altındadır. İnsanlar da buna bağlı olarak yedi türe ayrılmış olup her türün özelliklerini bu yedi gezegenden biri belirler. İnsan maddî yani temiz olmayan bir cisimle –ki kötülüğün yatağı ve ölümü tadıcıdır–, Evrensel Akıl'dan (Akl-ı Küllî=Raison Universelle) kaynaklanan değerli bir parçaya sahip olan nefisten oluşur. Bu değerli nefis –ya da nefsin bu değerli bölümü– insan vücudunun neden olduğu, arzu ve heveslerle sürekli bir çatışma içindedir. İşte bu çatışmaya bir dur demek için ilah Hermes gelmiştir. O, insan ile Yüce İlah arasında bir aracıdır. O, bunu Akl-ı Küllî'nin aracılığıyla yaparak kurtuluş ilan eder ve kurtuluş yolunu açıklar. Ama Evrensel Aklın doğru bilgiye sevkeden aydınlatmasına sadece seçkinlerden ve hikmet ehlinden oluşan bir azınlık tahammül edebilir. Bu yolun özünde nefsin Allah içinde kaybolması (İslâm tasavvufunun tabiriyle fenâ fillâh) yatar. Sadece gerçek hikmet ehli, arınmış, kutsal ve her türlü kusurdan uzak duran şahsiyetler, maddeden sıyrılabilir, kaderin (=zaruret) kabzasından kurtulabilirler. Onların kurtulan nefisleri böylelikle semaya yükselirken bedenleri de gezegenlerden birinin cismî ya-

pısıyla bütünleşir. Nefis sekizinci gök katına (=es-semâu'l-ulyâ), yüce ufukların bekçileri olan meleklerden bir topluluğun sevinç gösterileri içinde yükselirler. İşte hikmet ehlini bekleyen son budur. Arınmamış nefislere gelince uzay kasırgaları onları cehenneme dolduracaktır. Hikmet ehlinin nefisleri yüce semâya doğru yükselirken sayısız ruhî canlılarla karşılaşırlar; hayat melekleri, madde melekleri, mutluluk melekleri, rahat melekleri, korku melekleri ve arzulardan münezzeh ilah. Eflatûn bu ilahı Phaidon ve Timaios diyaloglarıyla Orphik tanrı bahsinde dile getirmiştir. Nefis bu yükselişinde stoacıların ve müneccimlerin semâ âlemiyle yeryüzü âlemi arasındaki geçiş bölgesi olarak niteledikleri Berzah âlemini de görür."[27]

Sonraları Arap-İslâm Kültürü'nde, tasavvufta ve özellikle Batınî akımlar arasında büyük revaç bulan düşünceler üzerinde yoğunlaşmamıza rağmen yukarıdaki hülâsadan ortaya çıkan şudur: Hermetik din felsefesinin konu aldığı temel meseleler: ilahlık, âlemin oluşumu, nefis ve nefsin kurtuluşu, kainatın birliği (=vahdet) ve bu birliğin parçalarının birbirleriyle etkileşimleri meseleleridir. Şimdi bunlara biraz olsun ışık tutmak istiyoruz.

Hermetik teoloji, biri diğerinin hizmetinde olan iki ilahın varlığını savunur:

–*Yüce İlah*; hiçbir vasıfta vasfedilemeyen bu ilah, akıllar ve gözler tarafından idrak edilemez. O tamamen negatif olarak bilinebilir: O, başka bir şeye benzemekten tamamen münezzehtir. Negatif olarak bilinmesi, onu tanımlamaya çalışacak her türlü önermenin "hayır"la karşılanmasındandır. O, kainatın işleriyle ilgilenmediği gibi kainatla ilgili hiçbir husus onun ilmi dairesine girmez. Çünkü kainatta her şey eksiklik taşır. Bu ilah ise eksik olan bir şeyle ilişkiye girmekten tamamen münezzehtir. Bu nedenledir ki kainatı ve kainat düzenini incelemek suretiyle yani akıl ve duyularla tanımaya çalışmak faydasızdır. Çünkü kainat onunla hiçbir ilişkisi olmadığı için hakkında bilgi ve ipuçları veremez.

–*Yaratıcı fâil ilah*: Âlemi bu ilah yaratmıştır. O, sürekli olarak bu âlemde tecelli eder. Dolayısıyla kâinatı ve kâinattaki sistemi düşün-

mek suretiyle onu tanımak mümkündür. Bu nedenle onun için "her yerdedir" denilir. İnsan nereye bakarsa baksın onu görür. Kainattaki her şey ona şahitlik eder. Bu anlamda şöyle bir Hermetik metinle karşılaşıyoruz: "İlahı görmek istediğinde güneşe, ayın hareketine ve yıldızlar arasındaki uyuma bak ve kendine şunu sor: Bütün bunların düzen ve uyumunu sağlayıp koruyan kimdir?" Diğer bir metinde ise müridlerden birine şöyle hitap edilmektedir: "Sen, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini mi söylüyorsun? Sakın ağzına böyle bir söz alma. Allah'dan daha açık ve zahir olan başka biri var mıdır? O, yarattıklarını sırf sana kendini göstermek için yaratmıştır."[28]

Buraya kadar kendisinden özet aktarımlarda bulunduğumuz Festugiére şu görüşü savunur: "Yukarıda anlattığımız şekilde iki ilahın varlığına inanmak, M. I. yüzyıldan sonra gündemde belirleyici olan iki dinî akımın biri iyimser diğeri karamsardır. İyimser akım, âlemi güzel ve düzenli olarak görür. Allah'ı her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur eder. Bu akımın mensupları âlemi bir bütün olarak ele alırlar. Onlara göre evrendeki kargaşa düzenin üstünde değil altında yer alır. Kötülük de iyiliğin varolmasının gereklerindendir. Karamsar akım ise âlemi kargaşa ve kötülükten ibaret görür. Bu akım mensuplarına göre evrendeki kargaşa tezahürlerinin en bariz olanı, nefsin varlığıdır. Nefs, fânî ve maddî bir cismin içinde yaşayan ebedî ve basit bir cevherdir. Onlar işte bu sebeple insanın bu dualist tabiatıyla uğraşmışlardır. Onlara göre insan, nefis ve beden olmak üzere iki parçaya ayrılmış bir zâttır. Bu bölünme, evrendeki her şey için hatta bizâtihi evren için dahi geçerlidir. Buna göre âlemde var olan her şey arasında bir mücadele ve tenakuz yaşanmaktadır. Tamamen iyilik ve güzellikten ibaret olan gerçek ilahın da bu âlemi yaratmış olması imkansızdır. Çünkü ondan kargaşa ve kaosun sudûr etmesi mümkün değildir. Şerrin kaynağı olması da ihtimal dışıdır. Şu halde o, bütün yaratılmışlardan münezzeh olmalı ve kainatın üstünde çok yüce bir mevkide olmalıdır. Karamsar akımın mensupları işte bu gerekçelere dayanarak Yüce İlah'la yaratılmış evren arasında birtakım vasıtaların bulunduğunu düşünürler. Bu vasıtaların başında da yaratıcı fail ilah gelmektedir."[29]

İlahlıkla ilgili olarak havâsın –bugünkü tabirle kültürlü ve entellektüel kesimin– bu iki yaklaşımına ilaveten bir de avâm arasında yaygın olan üçüncü bir yaklaşım vardı. Bu yaklaşım *tecsîm* (=Allah'ı cisimlendirme) ve *teşbih*e (=Allah'ı yaratılmışlara benzetme) dayanmaktaydı. Bununla ilgili olarak Festugiére şunları söyler: "Birtakım sınırlı çevreleri istisna edersek o dönemin insanları tanrı ile insanların arasında sonsuz mesafeler olduğuna inanmıyorlardı. Mutlak temizlikle mutlak pislik, mutlak kudsiyetle günah işleyebilme veya mutlak maneviyatla maddî tabiata garkolma arasındaki mesafe insan ile tanrı arasında yoktur. O dönemin insanları için tanrılar, insana yardım eden, onu kurtaran, hastalıklarını tedavi eden çok güçlü canlılardır. Tamamen insan görünümünde olmalarına rağmen ölçülemeyecek kadar büyük bedenlere sahiptirler. Böyle bir yaklaşıma sahip olan bir toplumda insanların tanrıyı görmek istemeleri hiç de yadırganacak bir şey değildir. Ama bu belli bir hazırlığı, temizlenme için zaruri şartların yerine getirilmesini gerektirir (...) Tanrıyı görmek, insanın belli bir yaşam tarzını izlemesi sonucu mükâfaat olarak elde edeceği bir sevaptır. Buna bağlı olarak Hermetik edebiyatta tanrıyı görmek konusu yoğun olarak işlenmiştir. Tanrı uykuda, uyanıkken, insan veya başka bir canlının suretinde görülebilmektedir.."[30]

Buraya kadar Hermetik yazının ulûhiyyet meselesi hakkındaki yaklaşımlarını özetle aktarmaya çalıştık. Şimdi ise Hermetik edebiyatın başka bir konusu olan *nefsi*; aslını, tabiatını ve kaderini incelemeye çalışacağız. Nefis konusu daha Yüce İlah teorisini baz alan karamsar akımın ilgisini çekmiştir. Bu eğilimin sahipleri yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Allah ile âlem arasına sonsuz sınırlar koymaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre Allah, akıllarla ve gözlerle idrâk edilemez bir varlıktı. Ama yine onlar, Allah'ı tanımaya (=marifetullâh) giden yolun nefisten geçtiğine inanırlar. Çünkü nefis tanrının bir parçasıdır. Dolayısıyla onunla buluştuğunda ve ona döndüğünde onu hakkıyla tanıması mümkün olmaktadır. Akla gelince bu kimselere göre akıl, idrak gücünü cisimlerden ve cisim hükmündeki şeylerden almaktadır. Bu nedenledir ki onun şu veya bu şekilde marifetullaha ulaşması mümkün değildir.

Allah'ın akılla değil nefisle bilinebileceği görüşü, Gnostiklerin (=irfancılar) tamamı tarafından paylaşılmaktadır. Ama Hermes irfancılığını diğerlerinden ayıran bir nokta vardır ki o da Hermesçilerin, nefsin semavî-ilâhî aslını vurgulamalarıdır. Nitekim bazı Hermetik metinlerde de geçtiği gibi nefis "Allah'ın çocuğu"dur. Ancak bazı Hermesçiler nefsin bir "karışım"dan ibaret olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre nefsin unsurları arasında "bizatihi Tanrının kendinden bir şeyler vardır." Bazı metinlerde ise Tanrının sadece ilahî tabiatlı olan bölümü yani nefsi yarattığı söylenmektedir. Nefis, özü itibariyle insandaki Tanrı suretini taşır. İşte bazı İslâmî metinlerde de şöhret bulan şu ifadenin arkasında yatan mantık budur: "Allah, insanı kendi sûreti üzere yaratmıştır."[31]

Beşerî nefisler, ilâhî canlılardı ve aslında ilahî âlemde yaşamaktaydılar. Ama bir günah işlediler ve bunun cezası olarak hapsoldukları bedenlere indirildiler. Peki nefisleri kurtarmanın ve maddede eriyip çözülmelerine yani en kötü sona; cehennem azabına maruz kalmalarına engel olmanın yolu nedir?

Hermetik metinlerde, nefislerin bu acı sondan kurtulmaları için sunulan yegâne reçete, bilgi, "marifet"dir. Ama nasıl bir bilgi? Hermesçilere göre bu bilgi, Hermes'in gösterdiği ve kurtuluş ilanını yaptığı bilgidir. Bu bilgi "ilim=bilim" yani malumat toplama anlamına gelmez. Aksine o, maddeden arınmak ve kurtulmak suretiyle yeniden ilahî âleme ulaşmak için verilecek ısrarlı ve sürekli gayret anlamına gelir. Bu çabaların en son durağı Allah'da yok olma (=Fenâ Fillâh)dır. İşte genel hatlarını İslâm tasavvufunda gördüğümüz Hermetik tasavvuf budur.

Festugiére şöyle der: "Hermetik metinlerle içiçe geçen uzun yıllar neticesinde şöyle bir ayrım yapmak zorunluluğunu hissettim. Bu metinlerdeki mistik bilgiyi iki ana başlık altında açıklamak yolumuzu hayli kısaltacaktır: *Yayılımcı Mistisizm* (*Tasavvuf bi'l-intişâr*=mystique par extraversion); *İçe Dönük Mistisizm* (*Tasavvuf bi'l-inkifâ'*=mystique par introversion). Tasavvufun bu iki türünde de hedef Yüce İlah'la ilişki kurmak olmasına rağmen her ikisinin de kendine has yolları

vardır. Ama bunlar arasında bir çelişki söz konusu değildir. Birinci tür tasavvufda insan, kendi kendiliğinden sıyrılarak Allah'la birleşmeye çalışır. Bu durumda Allah, zaman ve mekanda küllîliği temsil etmektedir. İnsan burada Allah'da eriyip çözülür (İslâmî literatürde fenâ bulmak). İkinci anlayışa göre ise bizzat Allah, insan nefsini işgal ederek ona hulûl eder. Bundan sonra insan yeni bir varlığa "yeniden diriltilmiş bir varlığa" dönüşür.[32] İslâm tasavvufunda bu yaklaşımı Hulûliye karşılamaktadır.

Hermetik bir metinde birinci yol şöyle açıklanmaktadır: "Bütün varlıklar, içinde evren de olmak üzere bütün mevcûdât, küllî bir varlık şeklinde düşünceler ve anlamlar olarak Allah'da tezahür eder. Sen kendini Allah'la eşit kılmadıkça O'nu bilmen mümkün olmayacaktır. Çünkü bir şeyi ancak onun benzeri bilebilir. Kendini ölçülemeyecek derecede büyük ve ulu kılacak bütün cismî sınırları sıçrayıp geçecek, bütün zamanların üstüne çıkacak ve kendini ilksiz/sonsuz (=Aiôn) kılacaksın. İşte ancak bunları yaptığında Allah'ı bilebilirsin. Kendi kendine şunu söyle: "Benim için imkansız diye bir şey yoktur." Kendini ebedî ve her şeyi bilme gücüne sahip bir varlık olarak gör. Bütün sanatları, ilimleri ve her türlü canlının yapısını bildiğini kabul et. Her türlü yüksekliğin üstüne çık ve derinliklerin en diplerine dal. Bütün varlıkları ateşi, suyu, yaşı ve kuruyu, hissedebildiğin hisleri kendinde cem et. Herhangi bir mekanda sınırlı olmayıp bir anda her yerde, karada, denizde ve suda olduğunu tahayyül et. Kendini henüz doğmamış varsay. Düşün ki hâlâ annenin karnındasın. Kendini bir genç, ihtiyar, ölü, ölümden sonra diriltilmiş biri olarak düşün. Düşüncen bütün bunları; zaman, mekan, cevher, nitelik ve nicelikleri bir anda kuşattığında Allah'ı bilmen mümkün olur. Ama kendini bedenine hapsettiğinde ve onun makamını alçaltıp "ben ne olduğumu ve ne olacağımı bilemiyorum" dediğinde zaten Allah'a ihtiyacın yok demektir. Çünkü sen bedensel hayatınla övündükçe ve erdemle doymaya çalışmadıkça Allah da seni güzel şeylerden hiçbirine muttali kılmayacaktır. Aslında Allah'ı bilmemek en büyük düşüklüktür. Bunun tam tersine ise insan Allah'ı bilme güç, irade ve ümidine her zaman

sahip olabilecektir. İşte seni en ulvi iyiliğe (=Allah) ulaştıracak dosdoğru yol budur. Sen bu yola girdiğinde Allah sana gelecek ve seninle hiç ummadığın bir yer ve zamanda ilişkiye geçip gözlerinin önüne dikilecektir; uykuda veya uyanıkken, denizde veya karada, geceleyin veya gündüz vakti, sen konuşurken veya suskunken. Çünkü her şey O'dur ve O'ndan başka bir şey yoktur."[33]

İşte yayılımcı tasavvuf yolu budur. İslâm tasavvuf geleneğinde bu yolu savunanlar; Birleşme (=*ittihâd*), yok olma (=*fenâ*) ve her şeyin bir olarak görülmesi (=*vahdet-i şuhûd*) görüşünde olanlardır. Hermetik mistisizmin ikinci türü olan içe dönük tasavvuf ise bize Hallâc ve benzerlerinin Hulülcü tasavvuflarını hatırlatmaktadır. Bu görüşte hareket noktası nefsin hakikatını kavramaktır. Nefis Allah'ın bir parçasıdır. (Arapça Hermetik metinlerde "kabes=alıntı" kelimesi kullanılır; nefis Allah'ın zâtından iktibâs edilmedir). İnsan, nefsin bu ilâhî kökünün tam olarak bilincinde olmadığında ve Allah'ın kendi benliğinde mevcut olması esasına göre davranmadığında şeytanın esiri haline gelir. Şeytan onun benliğine hakim olarak Allah'ın yerini alır. Hermetik bir metinde şöyle denir: "Herhangi bir nefs; unutmak, Allah'ı unutmak belasına düçâr olduğunda kaçınılmaz olarak o nefse şeytan yerleşir. Daha önceden bildiğin gibi *insan nefsi bir evdir. Ona eğer Allah yerleşmezse şeytan yerleşir*." ... "Felsefe bize Allah'ın her yerde olduğunu öğretmektedir. Ama buna rağmen Allah'ın yerleşmesine en layık olan yer sadece insanlara has kıldığı hikmet sahibinin aklıdır." ... "Daha önce de söylediğim gibi aklın, Allah'ın mihrâbı olsun."[34]

İşte içe dönük tasavvufun ya da başka bir deyişle Hermetik Hulûlcülüğün temel ilkesi budur. Hulûlü gerçekleştirmenin yani nefsi şeytanın değil Allah'ın iniş yeri haline getirmenin yoluna gelince burada iki yöntem söz konusudur: Dolaylılık yöntemi; bu, belli zaman, uzlet ve tama bir halvette yaşamayı gerektirir. Doğrudanlık yöntemi ki buna *cem'* (=rassemblement) diyoruz. Burada hedef; birliğin önce benlikte sağlanması ardından da nefsin Allah'la birleşmesinin sağlanmasıdır. Bunun yolu da, konuşmamak, her türlü bedensel faaliyetten uzaklaşmak ve duyuları görmezlikten gelmekten geçer. Sonuçta insan

için "yeni bir doğuş" gerçekleşir ve *insanın içinde nefis ile Allah'ın birleşmesi tamam bulur (=ittihâd)*. Müslüman mutasavvıflardan bazıları bu birleşmeyi (*nikâh*) kelimesiyle ifade ederken Gazzalî (*zevâc=izdivâc*) kelimesini kullanmıştır. Bu "yeniden doğuş", insanı önceki halinden tamamen farklı bir canlı haline dönüştürür. "Bu yeni insan, gözle görülemez, çünkü herhangi bir rengi yoktur. Dokunmakla bilinemez, çünkü sertliği yoktur. Tabiî ölçülmesi de imkansızdır. Evet dış görünümü olduğu gibi kalabilir. Ama bu, aldatıcı bir görüntüden başka bir şey değildir. Bu dış görünüm onun gerçek varlığını kesinlikle ifade edemez. Çünkü onun gerçek varlığı, ne renk ne de şekil taşımamakta olup maddî bir yapısı söz konusu değildir. Bu nedenle de duyular onu idrak edemez. O da kendinden başka hiçbir şey için idrak edilecek bir obje değildir."[35] İnsan bu mertebeye ulaştığında "gerçek varlığına" kavuşur ve bu suretle *keşf* ve *işrâk* (=*illumination*) merhalesine kavuşmuş olur. Artık onun nefsini Allah aydınlatmaktadır.

Hermesçiliğin nefis ve nefsin halleriyle ilgili bu yaklaşımlarını özetledikten sonra üçüncü ve son temel meseleleri olan kainatın birliği ve *kâinatın parçalarının etkileşimleri* konusuna gelmek istiyoruz. Bu konuyu işlerken onunla bağlantılı olan büyü, astroloji ve kimya gibi "gizli" ilimlere de değineceğiz.

Artık Yunan düşüncesinin evrenle ilgili yaklaşımı, yeryüzü âleminin yedi gezegen, burçların yörünge ve suretlerinin etkisine boyun eğdiği inancı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre evrende birlik vardır ve evreni oluşturan her parça birbirine bağlı ve bir diğerini etkileyicidir. Buna göre evren, tek merkezi olan (=dünya) içiçe geçmiş dairelerden ibaret olmaktadır (İhvanı Safa buna soğanın tabakalarını örnek göstermiştir). Bu durumda yeryüzü ile yeryüzündeki varlıkların bir yanda kendilerini kuşatan yörüngelerle etkileşimi olurken, bu yörüngeler de birbirleriyle etkileşim içinde bulunmaktadırlar. Bu teori, genelde Helenistik çağda özelde de Hermetik edebiyatta dinî bir inanç mesâbesindeydi. Kimya, astroloji, büyü... ve tabiî tasavvuf gibi Hermetik "gizli" ilimlerin felsefî-epistemolojik temelini de bu teori oluşturmaktaydı.

Hermetik mistisizm, her iki türüyle (ittihâdcı ve hulûlcü) evrene yönelik bu birci (=monisme) yaklaşımın tezahür ve sonuçlarından başka bir şey değildir. Çünkü nefsin ilâhî kökenli oluşu, işlediği bir suçun cezası olarak maddî bedene sokulması (=*hubût*) ve aslına dönerek Allah'la birleşmesinin mümkün oluşu gibi görüşler, temelde nefsin bedendeki hareketi gibi âlemde de hareket eden ruhânî (=*manevî*) bir gücün varlığını çağrıştırmaktadır. Rasyonalizmin zirvesine ulaşmış olan Yunan düşüncesi de dahil olmak üzere antik dünyanın tamamında hakim olan bu yaklaşım karşısında şu çok önemli hususa işaret etmemiz kaçınılmaz olmaktadır: Bu düşüncenin rasyonalist Yunan düşüncesi tarafından bilimsel-felsefî bazda kullanılmasıyla, yine onun *irrasyonel-büyüsel bazda kullanılması* arasında gerçekten büyük fark vardır. Konunun en yetkin uzmanlarından biri olan Max Willman şöyle der: "Helenistik Çağ Mısır'ında tabiatı araştırma konusunda tamamen yeni bir yöntem ortaya çıkmıştır. Mistik ve büyüsel olan bu yöntem, Antikçağ'da hayvanlara ve bitkilere yapılan ibadet üzerine yoğun bir şekilde durmaktaydı. Aynı dönemde Aristo Ekolü hayvan biyolojisi, bitkisel coğrafya ve maden işleme sanatının metodolojik çözümlerini eksen alarak tabiatı incelemekteydi. Bu bağlamda fen ve tabiat ilimlerinde çok büyük mesafeler alınmıştı. Gerçi aceleci çıkarsamalardan doğan yanlışlıklar da küçümsenemeyecek sayıdaydı. Helenistik çağ İskenderiye ekolünde ise organik ve inorganik tabiat konularını araştırmaya yönelik bütün çabalar, tabiattaki canlıların gizli sihirsel güçlerini ortaya çıkarmaya hasredilmişti. Öncelik, canlıların ruhî boyutlarının, özelliklerinin ve sihirsel etkilerinin ortaya çıkarılmasına ve bu canlılarla, insan-hayvan ve bitkiler arasındaki *çekme* ve *itme* (*sympathie et antipathie*) ilişkilerine veriliyordu, İnsan, hayvan, bitki, taş ve madenlere gizli güçler taşıyan, acı ve hastalıkları gidererek insana mutluluk, zenginlik, şan ve şöhret kazandırması beklenen varlıklar olarak bakılıyordu. Bu tür bir yaklaşım doğal olarak fen ve tabiat ilimleriyle tıp ilminin arasındaki seti de kaldırıyor ve bunların bütünleşmesini sağlıyordu. Hermetik metinlerin sahipleri, referans olarak sadece Yunan kökenli bilim ve bilimadanlarından (Aristo, Demokritos,

Apollodoros) değil, Zerdüştîlerin asılsız eserlerinden, Antik Pers döneminin kahramanlarından *Eustanes*'den, yahudi bilgin *Dardanos*'dan, Fenikeli *Makhios*'dan, Mısırlı büyücü *Apolopikhes* ve bunların çekme-itme konusuyla ilgili garip öğretilerinden yararlanmışlardır . Bu da Hermetik metinlere özel bir romantik hava kazandırmıştır. Hermetik edebiyat genelde, "*Fizika*" (Havâs kitapları=tabiat ilimleri. Cabir b. Hayyan'ın bu isimde bir risalesi vardır), "tabiatın" gizemleri ve ilginç büyüler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Doğu menşeli bu tür garip metinler adına konuşan kimselere büyücü-kahin denir. Helenistik Çağ'da bu lakapla anılan kimse, tabiattaki bütün gizli olay ve ilişkileri bilen kimse olarak biliniyordu. Bu tür metinlerin müellifleri arasında bildiğimiz ileri gelenler şunlardır: *Paulos Demokrit* (M. Ö. II. yy), *Manyton* (M. Ö. I ve II. yy), *Appollonios* (Araplar tarafından Belinas olarak bilinir).[36]

Evrenin birliği, parçalarının irtibâtı ve evrenin parçaları arasındaki çekme-itme etkileşimi; işte Hermesçiliğin evren tasavvuru bu temeller üzerine kuruludur. Hermetik kökenli gizli ilimler olan kimya, büyü ve astrolojiyi de bu temeller tesis ederler. Festugiére'in de ifade ettiği gibi, Hermesçiliğin bu tasavvur ve ilkelerini en güzel özetleyen deyim, Hermetik edebiyatta gerçekten pek yaygın olarak kullanılan "*Evren insana, insan da küçük bir evrene benzer*" deyimidir.[37] Hermesçilerin bu deyimi, evrenin parçaları arasındaki bağıntının insan bedeninin uzuvları arasındaki bağıntıya benzer olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da tıpkı insan bedeninde organların hareketini sağlayan can gibi tek bir gücün hareket ettiğini göstermektedir. Bu gerçek, evrenin çeşitli parçaları arasındaki etkileşimin evrenin temel yasalarından biri hatta en yüce yasası olduğunu vurgulamaktadır.

Başta "Kimya" olmak üzere gizli Hermetik ilimleri bu tasavvura göre algılamamız gerekmektedir. Örneğin madenlerdeki çekim ve itimin niteliğine vâkıf olduğumuzda, değersiz madenleri sanat ve tedbir yoluyla altına dönüştürmemiz mümkün olabilecektir. Bu tür kimyada belirleyici olan epistemolojik ilke, mecûsî büyücü Eustanes'in babasına nisbet edilen şu ifadede yatmaktadır. Bu ifade bir Hermetik metinde zikredildiği şekliyle Kimya ilminin, "birkaç kelimenin bütün ki-

tabı gösterdiği" fikriyle özetlenmektedir. Şimdi adı geçen ifadeyi görelim: *"Hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiatın çekim alanında olmasın. Hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiatın etkisi altında olmasın. Ve hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiatı etkisi altında bulundurmasın."* Şu halde değerli bir madeni ede etmek için onu düşük tabiatlardan kurtarmak gereklidir. Düşük tabiatlar, denildiğinde, değersiz metallerin tabiatlerini kasdetmekteyiz. Bu tabiatlardan kurtarma işlemi, "el-İksîr" adı verilen daha güçlü başka bir "tabiatı" kullanmak vasıtasıyla olur. Burada "el-İksîr" denilen tabiat, "arıtma" ve dönüştürme operasyonunu gerçekleştirir. Büyük evren bazında yapılabilen bu operasyon, küçük evren olan insan için de yapılabilir. İnsanoğlu bedenle ilişkisi neticesinde değerli tabiatını tamamen veya kısmen kaybedebilir. Ama onun uyanması ve nefsini aslına yani ilâhî asla döndürmesi de imkansız değildir. Ama burada da yine "sanat"a, "tedbîr"e ve "iksir"e ihtiyaç duyulacaktır. *Arınma* işte budur. Ve *Hermetik edebiyattaki mistisizmle kimya ilmi arasındaki organik ilişki de burada kendini göstermektedir.* Bu ilişki Hermetik edebiyatın değişmeyen özelliklerinden birini gündeme getirmektedir: İlmin dine, dinin ilme karıştırılması.

Bu faslı, Festugiére'in esserinin birinci cildinin sonuç bölümünde özel önem atfederek söz ettiği bu genel özelliği vurgulamaya çalışarak noktalayacağız. Böylelikle Hermesçiliğin Arap-İslâm Kültürü'nde yerleştiği yerlerden birini daha yakından görmüş olacağız: Tasavvufun kimya ile, kimyanın tasavvufla karışması, başka bir deyişle ilmin dine dinin ilme karışması.

Festugiére şöyle der: "Hermetik düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri de onun, din ile ilimi birbirinden ayırmayan bir düşünce olmasıdır. Oysa geçmişte böyle bir ayrım söz konusuydu. "Bilindiği üzere bu iki alan (din ve ilim alanları) arasında keskin bir ayrım yapmak, evreni bilmeye yönelik çalışmalarla Allah'ı bilmeye yönelik çalışmaları birbirlerinden açıkça temyiz etmek ve akılcı sistemi mitolojinin şaibelerinden uzak tutmak, Sokrat öncesi filozoflarından itibaren Yunan Felsefesi'nin başardığı en büyük işlerdendir." Burada yani Hermetik düşüncede ise "Bu iki alanın yeniden karıştıklarını, başlan-

gıç ve kaynakları itibarıyla içiçe geçtiklerini görmekteyiz. Bunun arkasında yatan en önemli sebep, –hangi türden olursa olsun– bilgiye ancak tanrı veya kendisine vahiy gelen bir elçi vasıtasıyla ulaşılabileceği inancının yerleşmesidir. Kendisine vahiy gelen elçi insanlara bilgiyi burhan (=delil yoluyla) değil vahiy yoluyla sunacaktır. Kendisi dışında her şeyin ona bağlı olduğu temel vakıa budur."[38]

Şu halde sanatın (=kimya) sırlarını öğrenmek için insanın her şeyden önce Allah'a ulaşması gerekir. Allah'a ulaşmak içinse nefsine dönüp onun arzu ve şehvetlerini susturması gerekir. Biz aslında içimizde olanı (=Allah) dışımızda araştırırken nefislerimizi saptırmaya çalışmıyoruz. Bu kusurumuz, maddî boyutumuzdan kaynaklanmaktadır. Öyleyse nefis, maddeden sıyrılmalı ve bütün dikkatini benliğinin derinlikleri üzerinde yoğunlaştırmalıdır. Çünkü Allah, orada hazırdır. Hermes'in *Cratére*'de tesbit ettiği şekliyle arınmanın özü budur: Evrensel akıl (=Akl-ı küllî) tarafından vaftiz edildikten (=baptéme) sonra yine o akıl vasıtasıyla irfanın (=gnose) paylaşımına geçilir. Evrensel akıl bizim anlayışlarımızı ıslah edip bizi yeni yeteneklerle beslemeyi üstlenmiştir. Şu halde insan, nefsini bilmek suretiyle Allah'ı bilir. Allah'ı bilmesi (*=ma'rifetullah*) sayesinde (değersiz madenleri altına dönüştüren) üstün karışımlara muttali olur. Çünkü bütün bilgiler şu tek bilgide özetlenmiştir: Allah'a ulaşan kimse, susuzluğunu hakikatin doğduğu kaynaktan giderir."[39]

İlmin dine, dinin ilme karıştırılması temelde Âtıl Aklın kendisini ve kimliğini gözler önüne serdiği önemli işaretlerden biridir. Bu akıl, Allah'ın doğrudan tabiattan öğrenilmesini emrettiği şeyleri dahi O'ndan öğrenmeye çalışmaktadır. Oysa Allah, ona tabiatı/evreni inceleyip öğrendiklerini ya kendi yararları için kullanmasını veya Allah'ın varlığını kanıtlamak için delil olarak görmesini emretmiştir. Allah Resulü (s) de bu anlamda şöyle buyurmuştur: "Siz dünyevî işlerinizi daha iyi bilirsiniz." Önümüzdeki fasılda, yukarıdaki hadise ve dinî ma'kûlün ağırlığına rağmen bu "Âtıl Aklın", Arap-İslâm Kültürü içinde işgal ettiği yerleri ve bıraktığı izleri yakından görmeye çalışacağız.

NOTLAR

1. De Boer, *Tarîhu'l-felsefe fi'l-İslâm*, s. 21, terc. Muhammed Abdülhâdi Ebu Rîde, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1957
2. Harran okuluyla ve onun İslâm felsefesi üzerindeki erkileriyle ilgili olarak aşağıda zikredeceğimiz eserimizin İbn Sînâ ve Meşrıkî Felsefesi bölümüne bakınız: *Nahnu ve't-turâs*, s. 167 vd., I. baskı, s. 177 vd., II. baskı, Dâru't-Talî'a, Beyrut.
3. Max Meyerhof'un makalesine bakınız: *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdad*. Abdurrahman Bedevî, *Et-Türâsu'l-Yûnânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, s. 71, Beyrut 1965.
4. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. II, s. 117.
5. a.g.e, c. III, s. 3.
6. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 255, Fluggel basımı.
7. Bakınız: Abdurrahman Bedevî, *Eflotîn inde'l-Arab*, mukaddime bölümü.
8. el-Kıftî, *Ahbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Züzenî'nin muhtasarı, s. 285, Leipzig 1903.
9. Mesele temelde Festugiére'in Hermesçilikle ilgili Puech'un Gnostisizmle ilgili araştırmalarına müteallik olup bu iki şahsiyet de ileriki bölümlerde zikredilecektir.
10. Daha önce Yeni-Eflatunculuğun Doğulu ve Batılı kalıplarını birbirlerinden temyiz etmiştik. 2. Numaralı dipnotta işaret ettiğimiz kaynakta İbn Sînâ ve onun Meşrıkî (Doğulu) felsefesini irdelerken buna temas etmekteyiz. Biz bu ayrımda esasen İbn Sînâ'nın eserlerine dayanmıştık. Bugün bu görüşümüzü destekleyecek başka verilere de dayanarak ilgili bölümde bunu ele alacağız.
11. Le R. P. Festugiére O. P: *La Révélation d'Hermes Trismagiste*. c. 4, GABALDA yay., Paris 1944-1949.
12. Festugére Hermetik düşünceyi dört ciltlik eserinde anlatmaya çalışmıştır. Kitabın ilk cildi 1944 yılında yayınlanmıştır. Bu ciltte Hermetik düşüncenin doğuşuna zemin hazırlayan düşünce ortamının ele alındığı dört bölümlük takdimden sonra astroloji ve gizli bilimler mütâlaa edilmiştir. İkinci cilt ise 1949 yılında yayınlanmış olup, Hermesçiliğin Yüce ilah, Yaratıcı ilahla ilgili düşüncelerini konu almıştır. Üçüncü cilt 1952 yılında çıkmış ve nefis; aslı, tabiatı ve sonuyla ilgili Hermetik yaklaşımları konu almıştır. Dördüncü cilt 1953 yılında yayınlanmış ve Yüce İlah ile gnose (=irfan) konularını ele almıştır.
13. Festugiére, c.1, s. 8.
14. a.g.e., c. 1, s. 5; metin içindeki vurgular bize aittir.
15. a.g.e, c. 1, s. 65.
16. a.g.e., c. 1, s s. 13-19.
17. Henri-Charles Puech: *En guéte de la gnose*. c. 1, ss. 23-33 ed Gallimard, Paris-1978.
18. Ahmed Beydun'un ilgili makalesine bakınız: *Memleketu'ş-şerri ve'l-meliku't-tenbel; kırâatun fi'l-irfaniyye*, Mecelletu'l-Fikri'-Arabî (Ma'hedu'l-İnmâ el-Arabî) sayı: 15, Temmuz-1980, Hamiş: 11, s. 120.
19. Cité par Festugiére op. cit c. 1, s. 19.
20. Festugiére, c. 3, s. 44.
21. Puech op. cit ss. 28-33.
22. a.g.e., ss. 50-51.
23. Şehristânî'nin "Yedi Filozof"la ilgili takdiminde "unsur" ya da "ilk unsur"un Bir olan

Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini görüyoruz. Burada Numenius'da ise kendimizi açık bir dualizmle karşı karşıya buluyoruz: Madde kadimdir ve Bir olan tarafından yaratılmış değildir. Ama Yeni Pisagorasçılardan bazıları şöyle demişlerdir: "Bir, her şeyin başlangıcıdır. Maddenin ve bütün diğer varlıkların başlangıcı O'dur " Buna göre madde "unsur", Bir "başlangıcı" olmaktaydı. Bakınız: Festugiére op. cit c. 4, ss. 36-37.

24. Ebu'l-Vefâ Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hıkem fî mehâsini'l-kelim*, s. 11. Tahkik: Abdurrahman Bedevî, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1980: İbn Ebi Useybia, Kıftî ve diğerleri şu üç Hermes'i zikretmektedirler: Babil Hermesi; Yukarı Mısır Hermesi ve Aşağı Mısır Hermesi.
25. Festugiére op. cit c. 1, s. 43.
26. a.g.e., c. 1, s. 355.
27. Albert Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, c. 1, s. 518, P. U. F., Paris 1960.
28. Festugiére, op. cit c. 2, s. 57.
29. a.g.e., c. 2, ss. XI–X.
30. a.g.e., c. 1, s. 52.
31. a.g.e., c. 2, s. 34.
32. a.g.e., c. 4, ss. IX-X.
33. a.g.e., c. 4, ss. 142-143.
34. a.g.e., c. 4, s. 214.
35. a.g.e., c. 4, ss. 219-225.
36. Cité par Festugiére, c. 1, ss. 196-197.
37. a.g.e., c. 1, s. 92.
38. a.g.e., c. 1, s. 356.
39. a.g.e., c. 1, s. 361.

9. Âtıl Akıl: Arap-İslâm Kültüründe

I.

Arap-İslâm Düşüncesi'ne ana hatlarıyla vakıf olan okuyucularımız; geçen fasılda Hermesçilik ve Doğu kalıplı Yeni Eflatunculuk'la ilgili aktardığımız bilgilerden sonra Eski Miras'tan birçok şeyin şu veya bu şekilde Arap-İslâm Kültürü'ne intikal ettiğini veya ondan bir parça haline geliverdiğini göreceklerdir. Arap-İslâm Kültürü içinde yer alan bu Eski Miras kalıntılarının kültürümüzdeki "aklen gayr-i makûlü" teşkil ettiğini daha önce ifade etmiştik. Bu fasılda ve önceki fasılda "Âtıl akıl" olarak takdim ettiğimiz şey de "aklen gayr-i ma'kûl"un aynısıdır. Ama bu gerçeği elle dokunulur hale getirmek yetmemektedir. Geçen fasılda İslâm Düşüncesi'nin şu veya bu boyutunun Hermesçilik veya Yeni Eflatunculuğun şu ya da bu boyutuyla benzerlik hatta aynılık arz ettiğine dair yaptığımız işaretler, genel kullanım kalıbından uzakta sınırlı işaretler olarak kalmaktadır. Çünkü kişinin yukarıda dikkat çektiğimiz gerçeği görebilmesi için, temel bir vakıa olan "kültürlerin çakışması" olgusunu hesaba katması yeterli olmaktadır. Bu olguyu göz önünde bulunduran kişi için Arap-İslâm Kültürü'yle Hermesçilik ve Yeni Eflatunculuk arasındaki benzeşmeler gayet doğal görünecektir.

Şu halde bizim ispatlara ve belgelere ihtiyacımız vardır. Bu fasılda, kitabın hacminin elverdiği ölçüde bunu yapmaya çalışacağız. Ama buna başlamadan önce her türlü kuşku ve yanlış anlamaya set çekmek için şu üç temel meseleye açıklık getirmeyi zorunlu görüyoruz:

İlk mesele, bizatihi Eski Miras'ın kendisiyle ilgilidir. *Helenistik çağda ortaya çıkan düşünce akımları arasındaki çakışma ve gelişmeler bugün herkes tarafından teslim edilen temel bir vakıadır.* Bu bağlamda örneğin –özellikle Doğulu kalıbıyla– Yeni Eflatunculuk ile Hermesçilik veya Yeni Pisagorasçılık arasında kesin bir ayrım yapmak güçtür. Bu akımlarla Maniheizm veya Stoacılığı temyiz etmek de hayli zordur. Bütün bu akım ve ekollerle Gnostisizmi birbirlerinden ayırdetmek de gerçekten zordur. Bu çakışma ve geçişmenin doğal sonuçlarından biri de herhangi bir düşüncenin aslında belli bir akıma ait olmasına rağmen Arap-İslâm Kültürü'ne başka bir akım vasıtasıyla girmiş olmasıdır. Örneğin Yahudi gnostisizminin (=irfancılığın) Arap-İslâm Kültürü'ne İsrailiyyât kanalıyla değil örneğin Eflatunculuk aracılığıyla girmiş olması muhtemeldir. Aynı şey, Maniheizm için de söylenebilir. Bilindiği gibi Arap Kültür tarihinin daha ilk yıllarında Maniheizme bütün kapıları kapamasına rağmen bu akımın birtakım unsurları "pencereden" girmeyi başarmışlardır. Bu pencerelere örnek olarak Hermesçiliği gösterebiliriz. Çünkü Maniheistler, Hermesi peygamber olarak görüyorlardı. Ayrıca Maniheizme ait metinler, dönemin Mısır'ında hayli yaygın olarak bulunmaktaydı.

Burada açıklık getirmek istediğimiz *ikinci mesele*, ışığı altında ve çizdiği çerçeve dahilinde hareket edeceğimiz bakış açısıyla ilgilidir. Bu bağlamda şunu ifade etmek isteriz ki biz, *Eski Miras'ın kök ve dallarına inip bunların Arap-İslâm Kültürü'ndeki uzantılarını araştırmak ve Arap-İslâm Kültürü'nü parçalayarak, ortaya çıkan parçaları "asıllarına" ircâ etmeye çalışmak istemiyoruz.* Bu incelememizde filolojik aydınlanma olarak görülebilecek parçalama yönteminden hareket etmeyeceğiz. Bunun nedeni, söz konusu yöntemin bilimsel olarak ciddi eleştirilere uğraması değildir. Aynı zamanda bizim –çağdaş müslümanların– merakımızı tatmin etmekten de uzaktır. Kültürümüzle ilgili olarak sahip ol-

mak istediğimiz bilinci kazandırması da söz konusu değildir.[1] Şu halde bizim "kökler ve dallarla" ilgili mütâlaalarımız sadece Arap-İslâm Kültürü'ne intikal eden Eski Miras'ı tesis eden epistemolojik sistemin belirlenmesini hedeflemektedir. Çünkü her şeyden çok söz konusu epistemolojik sistemin Arap-İslâm Kültürü içindeki yeri, ona uyum sağlayıp sağlayamadığı dikkatimizi çekmektedir. Arap-İslâm Kültürü'nün bu mirası veya bazı bölümlerini yeni ve farklı bir biçimde kullanarak onları "İslâmî" bir anlam kazandırmış olması da kesinlikle hatırımızdan çıkmamalıdır. Başka bir incelememizde İslâm felsefesinin temelde başka bir felsefenin *kullanımından yani tevilinden ibaret olduğunu* ifade etmiştik.[2] Şu halde yaptığımız bu tesbit, esasen *Eski Miras'ın Arap-İslâm Kültürü içinde yeniden yoğrulmuş unsurlarını* kapsamaktadır. Burada konumuz epistemolojik boyut olduğu için, Eski Miras'ın şu veya bu boyutunun Arap Kültürü içindeki ideolojik fonksiyonların türleri üzerinde durmayacağız. Bu bağlamda üstte işaret ettiğimiz incelememizde yaptığımız Epistemolojik ve ideolojik içerik ayrılığını hatırlatmak isteriz.[3] Bundan önce yaptığımız araştırma ve incelemelerde ilgimiz daha ziyade ideolojik içerik ve İslâmda felsefenin "Arap" ve "İslâm" kökenli oluşu üzerinde yoğunlaşmıştı.[4] Burada ise esasen Arap-İslâm Kültürü'nün *epistemolojik temellerini* ele almayı düşünüyoruz. Eski Miras'ın şu veya bu boyutunu tesis eden epistemolojik sistemlerin Arap-İslâm Kültürü'ne intikal ettikten sonra değişiklik geçirip geçirmediklerini açıklamak en öncelikli kaygımızı oluşturmaktadır. İkinci ciltte Arap-İslâm Kültürü'ndeki epistemolojik sistemlerin ve bunların söylemlerinin analizini yapmaya çalışacağız. Burada ve Arap Aklı'nın oluşumunu inceleme konumunda olduğumuz için sadece Helenistik çağdan miras kalan "Âtıl Aklın" bu kültür içinde işgal ettiği önemli mevzileri belirlemekle yetineceğiz. Geçen fasılda Yeni Eflatunculuğun Doğulu kalıbının yapısı ile Şehristânî'nin takdim ettiği "Yedi Filozof"a isnad edilen felsefî "birikim" arasında bir "mutabakât" olduğunu ifade etmiştik. Burada ise Arap-İslâm Kültürü içindeki Hermetik varlığın şekillerini görmeye çalışacağız. Bunu yaparken de söz konusu "birikimi" kültürün içinde ve onun bir parçası olarak kabul edeceğiz.

Burada işaret etmek istediğimiz *üçüncü ve son mesele ise*, Eski Miras'ın Arap-İslâm Düşüncesi içindeki *varlığı* meselesidir. Bu mesele, bizatihi bu düşüncenin gelişim tarihiyle organik ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla Çağdaş Arap Düşüncesi'nin de önemli kaygılarından birini oluşturmaktadır. Bu kaygı, günümüzde Arap Tarihi'nin ve onun en değerli parçası olan Arap Kültür tarihinin yeniden yazılmasının zorunluluğu olarak ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi mesele, üzerinde durulmayı haketmektedir.

Arap Aklı'nın, Arap-İslâm Kültürü'nün kökleri ve dallarıyla ilişkisine bağlı temel dinamiklerini incelerken "Cahiliyye Dönemi" olarak adlandırılan tarih diliminin içinde herhangi bir *meçhul* nokta yerine Tedvin Asrı'ndan hareket etmek, gerçekten de daha yapıcı bir yöntem seçimidir. Çünkü bu tercih sayesinde daha ilk noktadan itibaren çok daha geniş bir düzlemi gözlemlememiz mümkün olmaktadır. Bu da bize hiçbir önyargıda bulunmaksızın birçok alanda sondaj yapabilme imkanı sağlamaktadır. Böylece örneğin Arap beyanı alanında onun metodik yapıtaşlarını ve ma'kûlluk sınırlarını incelemek için gezinirken *araştırmacıyı ister istemez "nedensellik" bağı kurmaya zorlayan klasik "tarihsel" bakışa mahkum olmaktan kurtulabilmekteyiz. Bu klasik yaklaşım, araştırmacıyı, "sonra"yı "önce"nin zaruri gereği olarak görmeye zorlamaktadır.* Yaşanan pratikte aslı olmasa dahi araştırmacının bu tek nedensellik bağından bağımsız davranması mümkün değildir. Geçtiğimiz yüzyılda Avrupa'ya hakim olan[5] tarihsellik akımı geleneğinin dayattığı bu yönlendirmeden kurtulmuş bulunuyoruz. Bu geleneği güçlendiren en büyük etken tarih yazımına başlarken gündeme gelen "başlangıç" meselesinin kritize edilmemesidir. Sonuç olarak biz bu araştırmamızda "zincir"in halkalarını birbirlerine "sıkıca bağlamaya" çalışmayacağız. Bu tek "zincir", tırmanan bir çizgi boyunca uzanan gerçek veya yapmacık bir zincir olabilir. Herhalükârda bizim yapacağımız, araştırmamızı zincirin tek bir halkası üzerinde yoğunlaştırmaktır. Onun sınırlarını çizip bizi ilgilendiren kısımlarını iyice gözden geçirdikten sonra ona komşu halkaları tanıma ihtiyacımız doğacaktır. Çünkü bu komşuluk ilişkisi kendisini karşılıklı belirleme ilişkisi olarak dayatmaya başlayacaktır.

Arap Aklı'nın dinamiklerini incelerken Tedvin Asrı'ndan hareket etmek, Eski Miras'ın Arap-İslâm Kültürü içindeki varlığını iki seviyede temyiz etmeye itecektir: İlk seviye, "alim" seviyesidir. Bu seviye alimlerin kullandıkları araçlar vasıtasıyla tekrar tekrar üretilmekte ve esasen *düzenli ve yazılı söyleme dayanmaktadır.* İkinci seviye ise "avam" seviyesidir. Bu seviyenin üretimi ise ilmî olmayan araçlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Avamın kullandığı araçlar, esasen *öyküsel anlatıma ve şifahî aktarıma dayanmaktadır.*

Bu temyiz bizatihi Tedvin Asrı'nda kendini dayatmaktadır. Çünkü bu asırda Eski Miras'la "avam" seviyesinde zaten var olan ve giderek büyüyen ilişkilere ilaveten "alim" seviyesinde de ilişki kurulmaya başlanmıştır. Bu dönemde, özellikle Arap-İslâm devletinin coğrafî yapısında meydana gelen genişlemeye paralel olarak kültür dünyasında da büyüme ve genişleme yaşanmıştır. Açıkça görüldüğü gibi sadece Eski Miras'la değil bizatihi Arap-İslâm Kültürü'yle ilişkiler dahi, –Tedvin Asrı öncesinde– "avam" seviyesinde cereyan etmekteydi. Çünkü Tedvin Asrı öncesinde yegane yazılı kaynak olan Kur'an-ı Kerim dışında başka tedvîn çalışmalarının varlığından söz etmek mümkün değildir. İbn Haldun, tenkidçi duyarlılığı sayesinde burada yaptığımız temyizin zaruretini yakından hissetmiştir. İbn Haldun, "rivayet" ve "nakil"e dayanıp dönemin Arap Yarımadası'nda revaçta olan Yahudi düşüncesinden istifade eden ilk müfessirlerin yöntemini incelerken bu temyizî yapmıştır. O, söz konusu müfessirlerin eserlerinin yağlı-yavan, kabul edilebilir-reddedilebilir bilgilerle dolu olduğunu söylerek bunu şöyle izah eder: "Araplar, kitab ve ilim ehli değillerdi. Genelde bedevî yaratılışlı ve okur-yazarlığı olmayan insanlardı. Bütün insanlar gibi onlar da mevcûdatın sebeplerini, yaratılışın başlangıcını ve varlığın sırlarını merak ediyorlardı. Bunlarla ilgili sorularını Kitab Ehli'ne soruyorlar, bu konularda onların bilgilerinden istifade ediyorlardı. Bu bilgi kaynakları da Tevrat Ehli'nden yahudiler ve onları izleyen hıristiyanlardı. O dönemde Arap Yarımadası'nda yaşayan yahudiler de tıpkı Araplar gibi bedevî idiler ve bilgileri Kitab Ehli'nin "avam" seviyesinin bildikleriyle sınırlıydı."[6] Şu halde ilk müfes-

sirlerin Yahudi Mirası'yla ilişkileri de dönemin Arap Yarımadası'ndaki yahudiler arasında yaygın olan "avam" seviyesinde cereyan etmişti. Kitap Ehlinin kültürel mirasıyla "alim" seviyesinde kurulan ilişkiler ise İbn Haldun'un tabiriyle "alimlerin tahkîk ve incelemeye başvurdukları"[7] döneme rastlamaktadır.

İbn Haldun'un İsrailiyyâtla ilgili bu gözlemleri hiç kuşkusuz Eski Miras'ın diğer boyutları için de geçerlidir. İslâm'dan önceki dönemde ilmî-dinî-felsefî kültür pazarında pazarlanan bu kültür ürünlerine ilgi gösteren elliyi aşkın ekol/okul vardı. Bu kültür, Tedvîn Asrı'nda *Öncekilerin İlimleri* (=Ulûmu'l-Evâil) olarak isimlendirilmiştir. Bu ilimlerin kaynakları olan okullar, Mısır'dan İran'a kadar uzanmaktaydı. Bu okullardan yayılan ilim, dalga dalga değişik bölgelere yayılmaktaydı. Bilindiği gibi, ticaret seferleri kültürün bu dalgalarla yayılması sürecinde büyük rol oynamıştır. 'Dalgasal yayılma' ifadesini özellikle kullanıyoruz. Çünkü söz konusu okullardan dağılan ilim, dalgalar halinde yayılmakta ve merkezden uzaklaştıkça etkisi zayıflamakta ve sonunda tamamen durarak yerini başka bir dalgaya bırakmaktadır. Dalgaların kimi hızlı kimi yavaş olduğu gibi aralarında çakışmalar da olmakta ve hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu saptamak güçleşmektedir. Herhalükârda dalga, merkezinden uzaklaştıkça kendi ivme gücünü yitirmekte iç düzeninde sarsılmalar olmaya başlamaktadır. Sonuç olarak şunu söylememiz gerekmektedir: İslâm öncesi dönemin kültür merkezlerinden (İskenderiye, Antakya..) doğan "kültür dalgaları" Arap Yarımadası'nın içlerine, Mekke, Taif ve Yesrib gibi kültür merkezlerine ulaştıklarında neredeyse tamamen hareketsiz ve kaybolmak üzeredirler. Dolayısıyla *buralarda yayılan kültür, "alim" kültürü değil "avam" kültürü olmaktadır. Yani İbn Haldun'un İsrailiyyât'la ilgili teşhisi Eski Miras'ın diğer boyutları için de aynen geçerli olmaktadır.*

Bütün bunlar çerçevesinde, İslâm'daki birçok eğilimin yaptığı bu temyizin "gerçek" ve uzak maksadını belirlememiz gerekmektedir. Bu eğilimler söz konusu temyizi Tedvîn Asrı'ndan hareketle, dolayısıyla onun verilerinin etkisiyle yapmışlar ve Kur'anî söylemde "zahir"-"bâtın" ayrımına gitmişlerdir. Bu temyizi yapanların büyük bölümü, özel-

likle de Şia, tasavvuf ehli, Batınî ve İşrâkî akımlar "zâhir"i "avam anlayışı", "batını" "alim anlayışı"yla özdeşleştirmişlerdir. Bunların itibar ettikleri "ilim" Eski Miras'dan kaynaklandığı için antik dinî felsefeleri, Kur'anî söylemdeki nasların "gerçek" (=batınî) içerikleri olarak görmüşlerdir. Böylece "tenzil"in karşısında "tevîl"i, "şeriat"ın karşısına "hakikat"ı, "hakkın misalleri"nin karşısına "hak"kı koymuşlardır. Örneğin Farâbî sudûrcu felsefî bakış açısından bu meseleyi değerlendirirken şeriattaki görüşlerin, felsefedeki görüşlerin "misalleri" olduğunu ifade ederek şöyle der: *"Şeriattaki teorik görüşlerin burhânları teorik felsefededir ve bunlar şeriatta delilsiz olarak kullanılırlar."*[8]

Söylemek istediğimizi açıklamak için bize daha yakın başka bir örnekten yararlanabilir ve şöyle deriz: "Arap-İslâm Kültürü'nün köklerini ve dallarını, Arapların Cahiliyye dönemindeki düşünsel hayatlarından" hareket ederek araştırmaya çalışmak günümüzde fasih Arapçanın kural ve kaidelerini, yaşayan "Arapça" avam lehçelerinden çıkarmaya çalışmamıza benzer. *Fasih Arapça'nın kural ve terkiplerini Mısır, Suriye veya Kuzey Afrika'da yaşayan avam lehçelerinden çıkarmaya çalışmak –kanımızca–, ne derece imkansızsa Arap Kültürü'nün kök ve dallarını Cahiliyye döneminin "herhangi" bir noktasından hareket ederek tanımaya çalışmak da o derece imkansızdır.* Oysa fasih Arapça'dan mevcut veya eski Arap lehçelerinden herhangi birine geçmemiz çok kolaydır. Bu da bize fasih Arapça'yı taşıyan dalganın neredeyse kaybolmak üzere olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde İslâm öncesi dönemde yaygın olan İskenderiye, Antakya, Harran ve Cundişapur okulları gibi merkezlerin "ilmî" kültürlerinden, Tedvin Asrı öncesi "Arap beldelerinde" hakim olan "avam" kültürüne geçmek de kolaydır.

Bu yöntem seçimimizde ısrar etmemizi haklı kılan gerekçeler vardır. Her şeyden önce mesele Arap kültür tarihinin yeniden yazılma sorununun "ciddi" bir şekilde ele alınmasıyla ilgilidir. Biz bu ele alışımızı ciddiyetle nitelendiriyoruz, çünkü ortada gözle görülen bir gerçek var: İslâm Düşünce tarihinin yazımına yönelik yapılan "yeni/çağdaş" teşebbüslerin hepsi de yazılı "eski" tarihi tekrarlamakta ve "verasetle gelen" yolun aynısını izlemekte ve başarısız olmaktadırlar.

Başka bir araştırmamızda "Kültür mirasının mirasî anlayışı"[9] olarak adlandırdığımız bu hakikat çerçevesinde, temel alınan farklı ideolojik yapılara rağmen başarısızlık kaçınılmaz olmaktadır. İdeolojik kalkış noktalarındaki farkılıklara rağmen bu "yeni" dönemi içinde meçhul bir noktadan yola çıkılıp Arap düşüncesi kesintisiz yükselen bir çizgi olarak görülür ve "İslâm'ın doğuşu" ile "Tedvin ve tercüme asrı", bu çizginin yegane bariz noktaları olarak değerlendirilir. Tarihe, halkaları birbirine bağlı ve öncekinin bir sonrakini açıkladığı bir zincir gibi bakılır. Oysa cahiliyye döneminin "düşünsel hayatı" –Önceki bir fasılda açıkladığımız üzere yeniden inşa edilmiş olmasına rağmen–[10] sırf ona dayanan bir araştırmacı için, İslâm'ın doğuşu, "fetih hareketi"nin yayılışı ve özellikle de Tedvîn Asrı'ndan sonra olup bitenleri açıklayamaz. Başka bir deyişle *Cahiliyye Dönemi Arap Düşünce hayatının iç gelişiminin, Arap toplumunun İslâm'ın doğuşundan yani cahiliyye dönemindeki meçhul noktadan en aşağı iki üç asır sonraki görüş, yaklaşım, mezhep ve ekol zenginliğini tek başına kuşatabilmesi imkansızdır.* "Niceliksel birikim yasası, nitel dönüşüm" gibi çağdaş bilimsel kavramlar hayatın birçok alanında kullanılabilmesine rağmen İslâmî fetihler ve Tedvîn Asrı öncesi Arap Düşüncesi'nin "durumu"yla, bunlardan sonraki "durumu" arasında bir nedensellik bağı kuramamaktadır. Dolayısıyla düşünce alanında bir içsel gelişimin olduğu ve bu gelişimin "türel bir sıçrama" gerçekleştirdiğini söylemek mümkün olmamaktadır. Bu tür bir bağlantı kurmaya çalışan araştırmacılar aslında, gerçek ve daha kapsamlı bir sürekliliği görmezlikten gelme pahasına temelsiz ve ikincil öneme sahip bir sürekliliği tesis etmeye dolayısıyla bir tarihi görmezlikten gelerek tarih yaratmaya çalışmaktadırlar. Cahiliyye Arapları'nın kültürel tarihlerini icad ederken, çürümeye yüz tutmuş ve bölük pörçük haldeki malzemelerden yararlanmaktadırlar. Oysa bu malzemenin büyük bölümü Tedvîn Asrı'nda gözden geçirilip "ıslah" edilmiştir. Söz konusu tarih araştırmacıları, Arapların fetih ve tedvîn dönemi öncesinde vakıf oldukları kültürün "avam" seviyesindeki durumunu açıklayabilecek yegâne kaynak olan "alim" seviyesindeki Mısır, Filistin, Suriye, Irak ve İran kökenli zen-

gin kültür ve bilim tarihini göz ardı etmekte, ikinci plana atmaktadırlar. Oysa da "alim" seviyesindeki bu kültür Tedvîn Asrı'ndan itibaren yeniden yapılanma sürecine giren Arap-İslâm Kültürü içinde de temel ve etkin bir unsur olarak yer almaktadır."[11]

Okuyucu bu ifademizden sonra şu soruyu ısrarla sorabilir: Nasıl olur? Kültür tarihimizden Cahiliyye dönemi "Düşünce Hayatı"yla İslâm'ın ilk yıllarını atıp yerine Arap kaynaklı "olmayan" ve İslâm dairesi "dışında" yer alan ilmî-felsefî ekolleri nasıl koyabiliriz? "Sokuşturma" bir tarih uğruna "ulusal tarihimizi" feda edebilir miyiz?

Bu tür "duygusal" ve aceleci çıkarsamalara kapılmamamız gerekir. Burada vurgulamak istediğimiz şu gerçektir: "Cahiliyye Dönemi", Tedvîn Asrı'nı siyasal ve sosyal açıdan açıklayamadığı gibi kültürel açıdan da açıklayamaz. Ama bunun aksi mümkün olup gerçekten fiiliyatta yaşanan budur. Sonra daha önce de ifade ettiğimiz gibi[12] bu dönem Tedvin Asrı'nda gözden geçirilerek yeniden inşa edilmiştir. Cahiliyye Dönemi "düşünce hayatı", köklerini ve dallarını, Tedvin Asrı'nda "alim" seviyesinde yeniden canlandırılan Eski Miras'ta bulabilmektedir. Bu Eski Miras'a yabancı ve sokuşturma bir unsur olarak bakmak yanlıştır. Aksine ona, ulusal kültürümüzün bir parçası olarak yaklaşmamız gerekir. Zira Tedvîn Asrı'ndan önceki onlarca asır boyunca bu kültürün yerleşim merkezleri yine Arap beldeleri olmuştur: İskenderiye, Antakya, Afamiye, Harran, Reha, Nusaybin... Bağdat. Bütün bunlardan daha öncesinde ise Babil, Mısır ve Yemen'dir. Her şeyden daha önemlisi Eski Miras, Arap-İslâm Kültürü'ne onun ayrılmaz parçası olarak girmiştir. Arap kişiliği, kendini kavramaya başladığı Tedvîn Asrı'ndan itibaren Eski Miras'ı, oluşumunun temel yapıtaşlarından biri olarak görmüştür.

Evet Eski Miras, bizatihi Tedvîn Asrı'nda "Sokuşturma" ilimler olarak kabul edilmiştir. Bu doğrudur. Ama bu yaklaşımın özünde, onların Arap Beyanı dairesine müdahale etmeleri ve onunla rekabet etmeleri yatmaktadır. Ne var ki Eski Miras, söz konusu dairenin içerdiği beyanla, dille ilgili ve sanatsal ama "avamî" tabloların "alim" seviyesindeki tablosu olarak takdim edilmiştir. Kültür mirasımızı ele alıp

onun tarihini yeniden yazma konumunda olan ve bunu yapabilmek için yeni ve bilimsel yollar/yöntemler arayan bizlerin, geçmişin mücadelelerine dalmak, "sokuşturmaya" karşı "aslî olanı" savunmak veya aksini yapmak, ya da "zâhir"e karşı "bâtını" savunmak gibi bir kaygısı olmamalıdır. Bizim görevimiz; her iki boyuta da yani kültür mirasımızın bütün dinamiklerine tenkidçi bir ruhla yaklaşabilmek ve onları inceleyebilmektir. Kültür mirasımıza tamamen sahip olmamızı sağlayacak yegane yol budur. Bu yol bizi, üzerimizde baskı kuran bedevî "a'râbî" cahiliyye modeli gibi günümüzde dahi "aklî" yaklaşımlarımızda ve zihniyetimizde etkin olarak varlığını sürdüren miras modellerinden kurtaracaktır. Cahiliyye kültürünün bu durumundan IV. fasılda söz etmiştik.

İslâm öncesi dönemde Arap coğrafyası içinde kalan ilim ve medeniyet merkezlerindeki kültürel tarihi benimseyerek, cahiliyye döneminde romantik bedevî ruhuyla çekimser davranmamaya yönelik çağrımız yanlış anlaşılmamalıdır. Biz böyle bir çağrıda bulunurken sadece ulusal kültür tarihimizi evrensel kültür tarihiyle birleştirmeyi değil aynı zamanda ve en önemlisi Arap-İslâm Kültürü'nün temel dinamiklerini ve yapıtaşlarını daha net bir şekilde ortaya çıkarmayı, irdelemeyi ve bunları kritize etmek suretiyle Arap kimliğini geçmişin pasif modellerinin tortularından kurtulmaya dayanan yeni esaslar üzerinde yapılandırmayı hedeflemekteyiz. Bunu yapabilmek için kültür tarihimizin köklerinin ortaya çıkarılması, tabiatının ve onu üreten şartlarının –kaynağı ister cahiliyye düşüncesi ister sözü geçen bilim merkezleri olsun– net bir şekilde açıklanması gereklidir.

Bu çerçevede ve bu gayemize hizmet etmesi arzusuyla geçen faslı Eski Miras içindeki "Âtıl Akla" ayırmıştık. Yine aynı düşünceyle bu faslı da söz konusu Aklın Arap-İslâm Kültürü içinde işgal ettiği önemli mevzileri ortaya çıkarmaya ayırdık. Bunu yaparken araştırıcı ve kritikçi ama ağırbaşlı bir yaklaşımdan hareket ettik. Rehberimiz; Arap düşüncesindeki rasyonalizm (=akılcılık) davasına yapabileceğimiz hizmettir. Şimdi burada durup, geçen faslı bitirdiğimiz noktaya geri dönelim ve şu soruları tekrar soralım: Hermesçiliğin Arap-İslâm

Kültürü içindeki varlık şekilleri nelerdir? "Âtıl Aklın" Arap-İslâm Kültürü içinde iptal ettiği mevziler hangileridir?

II

Burada Arap-İslâm Kültürü içinde yer etmiş ilmî, dinî ve felsefî Hermetik metinlerin dökümünü yapacak değiliz. Ama bu iş de müslüman araştırmacılarının yönelmeleri gereken önemli bir görev teşkil eder. Bu görev, kültür tarihimizin bilimsel kritik temellere dayalı olarak yeniden yazılması sürecinde zorunlu bir adım teşkil eder. Bildiğimiz kadarıyla bu alanda şu ana kadar Massignon'unki hariç zikre değer bir çalışma yapılmamıştır. Massignon'un bu çalışması Festugiére'in eserinin birinci cildi arasında ekler halinde neşredilmiştir.[13] Massignon, bu teşebbüsünde "döküm" yolunu izlemiş ve doğrudan Hermetik edebiyata isnad edilen kitap ve risale isimlerinin dökümünü yapmış ve üç "alâmet"in belirlenmesi dışında bunların içeriklerine girmemiştir. Massignon, bu alâmetleri, klasik Arapça metinlerin Hermetik olup olmadığını belirlemek için kullanmıştır. Massignon'un temel aldığı alametler şunlardır:

1. Herhangi bir sıfatla nitelenemeyen, akılla idrak edilemeyip zühdî arınma, dua ve yakarışla ulaşılabilen tek ilah anlayışı.

2. Âlem-i Süflî'nin (=Aşağı evren), Âlem-i Ulvî (=Yukarı evren) ile bağlantılı olduğu gökyüzü ile yeryüzü arasında engeller olmadığı düşüncesi. Bunun teorik olarak açıklaması; varlıkların "ufuklarının" birbirleriyle bitişik olmasıdır (madenlerin ufku, bitkilerin ufkuyla, bitkilerin ufku hayvanların ufkuyla, hayvanların ufku insanların ufkuyla, insanların ufku –nefis vasıtasıyla– meleklerin ufkuyla (=ulvî varlıklarla) bitişiktir). Ayrıca bunların astrolog, kimyacı, büyücü ve diğerleri tarafından yapılan "deneyler"de pratik olarak uygulanması da belirleyici olmaktadır.

3. Düzensiz sebepler zincirlerinin (=Séries Causales anomalistiques) varlığı düşüncesi; bu sebeplerde istikrardan çok "aykırılık" hakimdir, aklî determinizme değil deneylere göre değişkendirler. Massignon'a göre, Hermetik akımı, Aristo mantığı akımından farklı kılan[14]

ve deneysel (=empirique) diyalektiğe yakınlaştıran budur. Deneysel diyalektik genelde Stoacılar ve Hippokrates'in tıbbî ekolü tarafından kullanılmıştır.[15]

Kanımızca bu üç alamete, geçen fasılda ortaya koyduğumuz iki alamet daha eklenmelidir. Bu alametlerin ilki; nefsin tanrısal asıllı oluşu ve buna bağlı olarak gelişen mistik yaklaşım, ikincisi ise ilim ile din arasındaki ayrımdır. Massignon, Hermesçiliğin Arap Kültürü içinde bu kadar kolay yayılışının sebebinin, bu akımın "İdris peygambere" isnad edilmesi olduğunu söyler. Bu sebebin önemini takdir etmemize rağmen Hermesçiliğe verilen yegâne vizenin bu olduğunu düşünmüyoruz. Hermesçilik daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eski Miras içindeki akımların en güçlülerinden biriydi ve Arap-İslâm Kültürü'nde –avamî seviyede olsa dahi– önemli yerler işgal etmişti. Ahalisi İslâm'a giren Mısır'dan İran'a kadar birçok beldede Hermesçilik hakimdi. İslâm öncesi dönemde, Filistin, Afamiye ve Harran gibi kültür merkezlerinde "âlim" seviyesinde etkin olarak yaşayan Hermesçilik, burada "Eski Miras" diye isimlendirdiğimiz çeşitli görüş, mezhep ve ekollerden oluşan teolojik taşıt içinde İslâm-Arap kültürüne intikal etmiştir. Sırf İdris peygambere nisbet edildiği için müslümanlar tarafından kabul gördüğü tezini yeniden gözden geçirmek gerekir. Çünkü Sünnî müslümanlar –özellikle de dinî "ma'kûle" sıkı sıkı sarılan kesimler– Hermesçilikle pervasız bir savaşa girmişlerdir. Çünkü Hermesçilik, Şia ve Batınî fırkaların teorik arkaplanını oluşturmaktaydı. Bunlar da Ehl-i Sünnet'in tarihî düşmanlarıydı. Eş'arîler tarafından büyük kabul görerek İslâmî İlimler dairesine sokulan Aristo mantığı bir peygambere isnad edilerek sokulma ihtiyacı duyulmadan İslâm'a kabul edilmiştir. Hermesçiliğin Arap Kültürü içindeki varlığı hayli kapsamlı olmuş ve muhtemelen Hermes'le İdris (a) arasında bir benzerlik tesbit edilmeden çok önce kendini kabul ettirmeye başlamıştır. Hermesçilik felsefe ve din kapısından önce, "ilim" kapısından girmiştir.

Öyleyse biz de "ilimler"le başlayalım.

III

Arap kaynakları kimya, tıb ve astroloji gibi öncekilerin ilimleriyle iştigal eden kişinin Halid b. Yezid b. Muaviye (Ö. H. 85) olduğu üzerinde müttefiktirler. Daha önce de anlattığımız gibi Halid b. Yezid bu ilimleri (Hermesçiliğin ana vatanı olan) İskenderiye'den taşımıştır. Aşağıda aktaracağımız açıklamalar bu ilimlerin Hermetik kökenli olduklarını vurgulamaktadır. İbn Nedim, Halid b. Yezid hakkında şunları söyler[16]: "Bu prens, Mısır'da ikamet eden Yunanlı filozoflardan Arapça'yı iyi bilen bir topluluğu topladı ve onlara sanatla ilgili kitapları Yunanca ve Kıptîce'den Arapça'ya aktarmalarını emretti." İbn Nedim şunu eklemeyi unutmaz: "Bu, İslâm tarihinde bir dilden diğerine yapılan ilk tercüme olayıdır."[17] Şu halde *Arap-İslâm Kültürü'ne nakledilen "eskilerin ilimleri"nin ilk bölümünü Hermetik kökenli gizli-büyüsel ilimler oluşturmuştu* ve bunlar Hermesçiliğin vatanı olan İskenderiye'den aktarılmışlardı. Sadece bu dahi klasik Ehli Sünnet ulemasının öncekilerin ilimlerine karşı takındıkları tavrı açıklamaya kâfidir.[18] Müslümanların, öncekilerin ilimleri babından tanıştıkları ilk ilimler, –büyücülükle irtibatının yanısıra– İslâm akaidine ters bir dinî inancı içeren Hermetik ilimler olmuştur. Şu halde ilk dönem Sünnî alimlerinin, öncekilerin ilimlerine karşı takındıkları düşmanca tavrın özünde, Hermetik dinsel inançların İslâm'a zıtlığı yatmaktaydı.

Bu ilimlerin tercüme yoluyla Arap-İslâm Kültürü'ne girişlerinde izledikleri yola gelince İbn Nedim bu konuda bazen "Eski Stephan" bazen de "Rahip Stephan" dediği bir kişiden bahseder. Kimya ve diğer sanatlarla ilgili eserleri Halid b. Yezid'e taşıyan bu kişiydi. "O, Musul'da yaşardı ve çok uzun ömürlü biriydi."[19] Cabir b. Hayyan da "Rahip Stephan" denilen bu kişinin "tedbir"le (Kimyasal çalışma=değersiz metallerin altına dönüştürülmesi) ilgili özel bir yöntemi olduğunu kaydeder. Cabir b. Hayyan bu şahıs hakkında kendisine şu bilginin ulaştığını söyler: "O, ilmi Marinos'dan almıştır. Halid b. Yezid, Marinos için adamlar göndermiş ve Kudüs yolunda buldurmuştur." Marinos öldüğünde yerini Rahip Stephan almıştır. Cabir b. Hayyan bu Rahiple görüştüğünü ve tedbirle ilgili yöntemini sorduğu-

nu, kendisinden şu cevabı aldığını söyler: "O, üçlü hikmet Hermesinin yöntemidir." Rahip Stephan bu yöntemi oğlu Tat'a (=Tout)[20] gönderdiği bir mektupta açıklamıştır. Son olarak kimya ile iştigalıyla tanınan Râzî'yi zikredebiliriz. Râzî, bu konuda birçok kitap ve risale telif etmiştir. Cabir'den yani onun eserlerinden istifade etmiştir. İbn Nedim bununla ilgili şöyle der: "Râzî, sanatla (=kimya) ilgili eserlerinde sık sık şöyle derdi: 'Hocamız Ebu Musa Câbir b. Hayyan dedi ki.."[21] Gördüğünüz gibi zincirin halkaları arasında bir kopukluk yoktur: Râzî-Cabir b. Hayyân-Halid b. Yezid b. Muâviye-Rahip Stephan, Marinos ve hocası vasıtasıyla İskenderiye'deki Hermetik eserler. Olery Marinos'un hocası hakkında şunu söyler: "Hermes'in kitaplarını incelemesiyle şöhret bulmuş biriydi."[22]

Şu halde Hermesçiliğin taşıdığı "Âtıl Akıl", Eski Miras'dan Arap-İslâm Kültürü'ne ilk intikal eden unsuru oluşturmuştur. Bu taşınmada kullanılan vasıtalar kimya ve astrolojidir. Cabir b. Hayyan da bunu çok güçlü bir şekilde teyid etmektedir. Cabir b. Hayyan'ın risalelerindeki irrasyonel Hermetik içeriğin ayrıntılarına girmek için özel delalete sahip olan bazı örnekler vermek istiyoruz.

Bu örneklerin ilki evrenin parçalarının birbirine bağlı olduğunu söyleyen Hermesçi yaklaşımdır. Bu yaklaşımı en güzel ve en özlü biçimde hülâsa eden ifade Câbir'in şu sözüdür: "Eşyanın tamamında eşyanın tamamının varlığı mevcuttur". Câbir bunu kimya sanatıyla irtibatlandırarak şunu ekler: "Ama bunu çıkarmanın çeşitli yolları vardır. Örneğin taştaki ateş görülmez ama enerji olarak onda mevcuttur. Taş, ateşlenip kızdırıldığında ondaki ateş ortaya çıkar."[23] Bu sözler bize geçen fasılda Hermetik kimyanın temelini oluşturan şu ilkeyi hatırlatmaktadır: "Hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiat tarafından çekilmesin. Hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiatın emri altında olmasın...". Evrenin birliğine dair var olan Hermetik teoriyi tesis eden "itme ve çekme" ilkesi ise Cabir b. Hayyan'ın risalelerinde "*benzerlik ve karşılama*" (=*mümâsele* ve *mukâbele*) olarak ifade edilmiştir.

İkinci örneğimiz Câbir'in *nefs* teorisiyle ilgilidir. O, nefsi tanımlama aşamasında "Nefis, enerjiyle hayat bulan tabiî ve mekanik (oto-

matik) bir cismin kemâle ulaşmasıdır" şeklinde yapılan Aristocu tanıma şiddetle karşı çıkar. Çünkü bu tarif nefsin bedenden bağımsız olmaması anlamına gelmekte ve onun bağımsız bir cevher olabilmesini engellemektedir. Câbir işte buna şiddetle itiraz eder ve Aristo'nun bu tanımını nefs konusuna hasrettiği bir eserinde reddettiğini ifade eder. Sonra benimsediği Hermetik tanımı zikreder: "Nefsin tahdidi bize göre şöyledir: O, ilâhî bir cevher olup dokunduğu bedenlere hayat vermiş ve 'onlara dokunmasıyla' alçalmış bir cevherdir."[24]

Üçüncü örnek ise ilimlerin tasnifiyle ilgilidir. Câbir ilimleri iki sınıfa ayırır: Din ilmi, Dünya ilmi. Dinî ilimleri şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayırır. Şer'î ilimleri zâhir ilmi ve bâtın ilmi olarak ikiye taksim eder. Aklî ilimleri ise İlm-i Hurûf ve İlm-i Meânî olmak üzere ikiye taksim eder. İlm-i Hurûf iki kısımdır: Tabiat ilmi ve Maneviyât ilmi. İlm-i Meânî de ikiye ayrılır: Felsefe ilmi, ilâhiyat ilmi. Felsefe ilmi de tabiat, yıldızbilim, hesap ve hendese ilimlerini ihtiva eder. İlm-i Dünyâ ise iki kısımdır: İlm-i San'at (Kimya ve dalları) ve diğer sanatların ilimleri ki bunlar Kimya'ya yardımcı ilimlerdir. Açıkça görüldüğü gibi bu tasnif tamamen Hermetikdir. Câbir'in yaptığı bu tasnif, Aristo'nun tasnifinden hayli farklı düşmektedir. Aristo tasnifinde ilim dinin, din ilmin içinde yer almaktadır. Dinî ilimler, gördüğümüz gibi şeriat, Hurûf (=büyü), felsefe, astroloji, tabiat hesap ve hendese ilimlerini, bunlara ek olarak Kimyaya yardımcı teorik ilimlerin tamamını kapsamaktadır. Dünya ilmi ise sadece pratik meslek ilimlerini kapsamaktadır. Câbir bu tasnifin yanısıra "Yedili İlimler" dediği "Gizli İlimler"den söz eder. O, bu ilimleri övgü ve hayranlıkla zikrederken "Âtıl Hermetik Aklın" ne kadar etkisi altında olduğu görülmektedir. Câbir "Yıldızların özellikleri, ülkeler, gıdalar, hayvanlar, bitkiler ve mineraller üzerindeki etkileri bâbı" kapsamında yedi yıldızın (Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay) büyüsel özelliklerinden bahseder ve şöyle der: "Yedili ise daha önceden bildiğimiz yedi ilmi temsil eder: (A) Tıb ilmi ve hakikatı, (B) Sanat ilmi ve içindekilerin çıkarılması, (C) Havâs ilmi ve muhtevâsı, (D) İlm-i Ekber ki zamanımızda onun hakkında konuşanların çoğunun söyle-

dikleri asılsızdır. İlm-i Ekber (=en büyük ilim), Tılsım ilmidir. (E) Bütün ilimler arasında eşi benzeri olmayan, anlaşılamayan, akledilemeyen ve hakkında hiçbir eser bulunmayan en yüce ilim; ulvî gezegenlerin kullanılması, muhtevâsı ve keyfiyeti ilmi, (F) Bütün tabiat ilmi ki bu aynı zamanda Mizân ilmidir, (G) Sûr ilmi ki, yaratılış ilmi ve muhtevâsının çıkarılması ilmi de denir. Bu ilmin konusu enerji halinde olan varlığın fiile dönüştürülmesidir." Bundan sonra tıbla ilgili bölüm gelmekte ve Câbir, tıbbı teori ve pratik olarak iki bölüme ayırmaktadır. Teorik bölümü de iki sınıfa ayırarak: Akılla ilgili teorik tıb; bedenle ilgili teorik tıb ilimlerini tesbit etmektedir. Pratik tıbbı da iki bölüme ayırmaktadır: Nefisle ilgili pratik tıb; Bedenle ilgili pratik tıb. Bundan sonra dört ana tabiatı ele almakta ve bunların etkileşimlerinin gerek evren, gerekse insan bedeni üzerindeki tesirlerini anlatmakta ve son olarak insanı, Hermetik ilkeler çerçevesinde küçük bir dünyaya benzeterek şöyle demektedir: "Böylece evrenin, tabiatın ve insanın yapısı açıkça ortaya çıktı. Evren zarurî olarak insan oldu. İnsan da evrene nisbetle onun küçük bir parçasıdır."[25]

Son örneğimiz Câbir'in filozofları ve kelâmcıları en fazla meşgul eden en önemli felsefe sorunu olan *Kıdem* ve *Hudûs* (=sonradan olma) konusundaki görüşüyle ilgilidir. Bu noktada da Hermetik bir bakış açısıyla karşılaşmaktayız. Bu bakış açısı, kendisini yönlendiren "Âtıl Aklı" açıkça ifade etmektedir. Câbir bu konuda şunları söyler: "Bil ki Kadim (=ezelî) ve Muhdes (=sonradan olma) meselesinde söz söylemek, bütün filozoflar ve öncekiler için en zor işlerden biri olmuştur. İşin erbâbı ise onu tazîm, koruma ve muhafaza etme konusunda diğerlerinden çok daha titizdirler. Çünkü bu onlar için çok daha kolaydır. Zira onlar hiçbir delil üzerinde veya lafız ve misal üzerinde kafa yormaksızın müşahede yoluyla ona vakıf olurlar... Kadim ve Muhdes meselesinde hakikat, gaib için şahidle istidlalde bulunan cahil kelâmcıların zannettikleri gibi değildir. Onlar kül (=bütün) için cüz (=parça) ile istidlâlde bulunurlar oysa bunun yanlışlığı açıkça ortaya çıkmıştır."[26] Gördüğümüz gibi Câbir bu konuda aklı ve aklî vasıtaları reddederek gerçek bilgiye götürecek yegâne yolun "müşâhede" ve "keşf" olduğunu

söyler. Kadim'i (=Allah) bilmek için deliller, lafız ve misaller üzerinde fikir yürütmeye gerek yoktur... Câbir'in önerdiği bu yol, Arap beyânı yoluyla tamamen çelişmekte ve "Beyâncı" sisteme karşı "İrfancı" (gnostik) bir epistemolojik sistemi temel almaktadır.

Bu Hermetik eğilimi ya da diğer bir deyişle "Âtıl Akıl" İslâm tarihinin en büyük tıp alimi olan Ebu Bekir b. Zekeriyya er-Râzî'de de görmekteyiz. Yanlış görmediniz, Büyük Râzî de bu "Âtıl Akıl"dan yola çıkmaktaydı! Aslında İbn Sînâ'da[27] yaptığımız gibi Râzî için de temyiz yapmamız; "müslümanların tartışmasız en büyük tabibi" ile "basit görüşlere tabi olan, basit ekollere mensup olan filozof" tiplerini birbirinden ayırmamız gerekir. Bu ayrımı bizden çok önce Sâid el-Endelûsî yapmıştır. Râzî'nin bu durumunun sebebi: "Aristo'dan tamamen farklı düşünmesi ve hocası Eflâtun ve diğerlerinden ayrıldığı için onu şiddetle kınamasıdır. Râzî, Aristo'nun felsefeyi ifsâd ettiğini ve birçok halini değiştirdiğini iddia eder."[28] Sâid sözüne devam ederek şöyle der: "Râzî'nin kitaplarından birçoğu onun işrâk konusunda dualizmi (=seneviyye), nübüvvetin bâtıllığı konusunda Brahmanizmi, Tenâsuh (=ruh göçü) konusunda Sabiîlerin avâmının inançlarını benimsediğini gösterir. Pitagoras ve taraftarlarının mezhebi üzerine kitap yazanlar, Râzî'yi müteahhirün (=sonraki alimler) arasında zikretmişlerdir."[29] Mes'ûdî de bunu kaydederek Râzî hakkında şöyle der: "O, Pitagorasçıların ekollerinin taraftarları arasında zikredilmiştir. Bu konuda zikredilen en son kişi Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya Râzî'dir."[30] Mes'ûdî, Râzî'nin "sadece Harranlı Pitagorasçı mezhepler hakkında bir kitap telif ettiğini, bunların da kimyacılar olduklarını söyler."[31] Râzî bu eserinde burada zikredemeyeceğimiz ve çoğu kişi tarafından ayıplanacak şeyler anlatmıştır. İbn Nedim, Râzî'nin *"Duâların Gerekliliği"* (Fî vücûbi'l-ed'iyye) adında bir eseri, ayrıca "Mecritî'nin kitabında zikrettiği Tılsım sanatı'yla ilgili bir risalesi olduğunu kaydeder.[32] Bunlar, Râzî'nin Hermetik kökenli "gizli" büyü ilimlerine düşkün olduğunu ve onlara inandığını gösterir. Bîrûnî de Râzî'nin *İlm-i ilâhî* adlı eserini mütâlaa ettiğini ve "Râzî'nin, Mani'nin kitaplarına özellikle de *Sifru'l-esfâr* kitabına dayandığını"[33] gördüğünü kaydeder.

İşte meşhur tıp alimi Râzî'nin öbür yüzü budur. Onun "deneysel" tıbbını ve Hermetik Kimyacılığını epistemolojik ve felsefî olarak tesis eden bu yüzüdür. Bütün bunlardan sonra Râzî için "materyalistti" veya "İslâm'daki materyalistlerin öncülerindendi" demek, mümkün müdür? Asla! Râzî, kesinlikle bir materyalist değildi. O bir maneviyatçı ve gnostikdi. Râzî'nin düşüncesinin kaynak otoritesi, Şehristânî'nin "Yedi Filozof"a isnad ederek sunduğu felsefî "birikim"e dayanmaktadır. Bu "birikim" de aslında, Doğulu kalıbındaki Yeni Eflâtuncuk'la Yeni Pitagorasçılığın karışımından ibarettir. Evet Râzî, nübüvveti inkâr etmiştir. Ama bu inkârında salt rasyonalist bir materyalizmden değil maneviyatçı gnostisizmden hareket etmiştir. Râzî, "filozof" lakabını taşımayı haketmediğini iddia edenlere karşı kendini müdafaa etmek maksadıyla yazdığı *es-Sîretu'l-felsefiyye* adlı eserinde kitabında bu lakabı hakettiğini çünkü felsefeyle ilgili birçok kitap yazdığını ve metafizikle ilgili görüşleri olduğunu söyler: "Bu makalede maksadımız olan hususu, daha önce başka kitaplarımızda anlatılan temeller üzerine inşa etmemiz gerekir. Bu makaledekileri hafifletebilmek için onların yardımına başvurmamız gerekir. Bu kitaplar arasında; *İlm-i İlâhî*, *Tıbb-ı rûhânî*, *Fî azli men işteğale bi fuzûli'l-hendeseti mine'l-mevsûmîne bi'l-felsefe* kitaplarını zikredebiliriz. Bu makalenin maksadını ve felsefî sîretin dallarının üzerine dayandığı asılları tamamen erdirmek için onları burada zikretmemiz ve özetlememiz gerekir. Bu asıllar, şunlardır: Bizim ölümden sonra iyi veya kötü bir hayatımız olacaktır. Bunu belirleyecek olan da bedenli hayatımızda yaşayacağımız hayat şeklidir. Uğruna yaratıldığımız en ulvî amaç, bedensel lezzetlerin peşinde koşmak değil ilim elde etmeye çalışmak ve adil olmaktır. Bu dünyadan, ölüm ve acının olmadığı dünyaya taşınmamız bu iki erdem sayesinde olacaktır".[34] Bütün bunlardan sonra Râzî için "materyalist" veya "rasyonalist" dememiz mümkün müdür?

Evet Râzî, *el-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserine "aklı överek" başlamıştır. Ama bu hangi "akıl"dır? Ve hangi çerçevede, hangi konumda gerçekleşecektir? Şimdi Râzî'ye kulak verelim: "İsmi yüce olan el-Bârî, bize aklı vermiş, bizim cevherimize benzeyenlerin ulaşıp elde edecekleri

menfaatlere er veya geç ulaşıp onları elde edebilmemiz için bizi akılla donatmıştır. Bize göre akıl, Allah'ın en büyük nimeti, bizim için en yararlı ve gerekli şeydir... Aklı, kendi mertebe ve derecesinden aşağı indirmememiz gerekir. Akıl, hâkim iken onu mahkûm hale, kendisi gem iken gemlenen, uyulan iken uyan haline dönüştürmememiz icap eder. Bütün işlerde ona başvurmalı, ona itibar ederek ona yaslanmalıyız. İşlerimizi aklın gösterdiği yolda yürütmeli, durduğu yerde durdurmalı, hevaları ona musallat etmemeliyiz. Heva, aklın en büyük belâsı, bulandırıcısı, onun yasalarını, dürüstülüğünü bozucudur. Heva Akıl sahibinin rüşdüne ulaşmasını, işinin akibetlerini düzeltmesini engelleyicidir. Hevayı aklın emir ve yasakları noktasında durmaya zorlamamız gerekir."[34a] "Kendi kendini övme" eğiliminde olan çağdaş Arap yazarlarından birçoğu üstteki metnin ilk bölümünü kullanarak Râzî'nin "rasyonalistliğini" delillendirmeye çalışırlar ve övgüyle şu soruyu sorarlar: "Hakim olan aklı mahkûm hale getirmemiz nasıl caiz olabilir?" Ama bu yazarlar, Râzî'nin düşüncesinin genel havasını gözden kaçırmaktadırlar. *Râzî'nin bu ifadesinde maksad; "aklı" epistemolojik bir otorite olarak değil "hevâ" ve "şehvetleri" bastıran bir otorite olarak övmektir. Başka bir deyişle Râzî'nin burada övgü yağdırdığı "akıl", "Âtıl Akıl"dır. "Âtıl Akıl", Hermetik arınma işlemi çerçevesinde "heva"nın etkisini kırma gereğini savunan "akıl"dır. Hermesçiliğe göre bu arınma işlemi, nefsin manevî dünya ile doğrudan ilişki kurmasını sağlayacaktır. Râzî'nin nübüvveti inkâr etmesinin arkaplanı budur. et-Tıbbu'r-rûhânî adlı eserinin maksad ve muhtevası da budur.*

"Âtıl Aklı" İslâm Kültürü'ne taşıyan bu Hermetik karakter, Câbir b. Hayyan ve Râzî'nin kimya ve felsefeleriyle sınırlı değildi. Eski Miras'dan Araplara intikal eden ikinci bir ilim de yine Hermetik kökenli irrasyonal gizli bir ilim olan "Astroloji" (=Yıldız bilim) idi. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu ilmin de Arap Kültürü'ne taşınmasında Halid b. Yezid önayak olmuştur. Daha sonra Abbasî Halifesi Mansur döneminde astrolojiye gösterilen ilgi artamaya başlamış ve tarih kaynaklarının aktarımlarına göre Halife Mansur, astrologları kendisine yakınlaştırmış ve onlara danışmadan icraatta bulunmaz olmuştur.

Astroloji de, "Âtıl Aklın" doğurduğu ilimlerdendir. Bu ilim hakkında uzun uzun konuşmaya gerek yoktur. Yıldızların ve gezegenlerin etkilerine dayandığı için Allah'a şirk havası taşıması yüzünden haram kılınmasına rağmen Arap-İslâm Kültürü içinde nasıl bu derece yaygınlaştığı hususuna da girmemize gerek yoktur. Başka bir Hermetik kökenli olan "Nabatî Botanik" ilmi üzerinde durmamız da gereksizdir. Bu ilim, aynı isimle bilinen bir kitapta izah edilmektedir. Ebu Talib Ahmed b. Hüseyn ez-Zeyyât eş-Şî'î (Ö. H. 340), bu kitabı İbn Vahşiyye'nin kendisine dikte ettirdiğini söyler. Kitap büyü ve tılsım kitaplarından bir derleme şeklindedir.[35] Massignon'un da ifade ettiği gibi bu kitap da tamamen Hermetik kökenlidir. Kitap, bitkilerin kendisini değil büyüsel "tıbbî" fonksiyonlarını incelemektedir. Bu yapılırken de yıldızlar ve gezegenlerle –başta bitkiler olmak üzere– yeryüzündeki varlıkların etkileşimleri üzerine kurulu Hermetik Evren düşüncesinden hareket edilmektedir. Bu ilim, Festugiére'in tabiriyle "Astrolojik Botanik" (=La botanique astrologique) ilmidir.[36]

IV

İlimler sahasından inançlar (=akaid) sahasına geçtiğimizde Hermesçiliğin, bazı ilk dönem kelâmcılarının tezleri arasında yer aldığını görürüz. Özellikle gulât, râfızîler ve cehmiyyenin kelâmcıları Eski Miras'ın bu unsurundan azami derecede istifade etmişlerdir. Bütün göstergeler, Tedvîn Asrı öncesinde Kûfe'nin Hermesçiliğin merkezi olduğuna işaret etmektedir. Hermesçiliğin bu şehre "eski Sabiîler"in merkezi olan Babil ve Vâsıt'tan mı geldiği yoksa Kûfe'nin İskenderiye'yle doğrudan ilişkisi mi olduğu hususunda kesin bir bilgiye sahip olmamamıza rağmen Gulât, Rafızîler ve bazı tasavvufî şahsiyetlerin tarihini içeren eserler Hermesçiliğin merkezinin Kûfe olduğunu vurgulamaktadır. Hermetik kaynaklarla doğrudan ilişkisi olduğunu gördüğümüz Kûfeli Cabir b. Hayyan'a ilaveten Massignon'un da dediği gibi "Gulât-ı Şîa'nın Kûfeli öncüleri Hermetik metinlere muttali olmuş kimselerdi."[37] Bu nedenle de "Şîa'nın İslâm'da ilk Hermesleşen grup olması yadırganmamalıdır." İslâm "Hermesçiliği, Aristo'nun kı-

yasından ve metafiziğinden çok önce tanımıştır."[38] *Corbin* bu sözleri-ni Massignon da benzer vurgularla dile getirmektedir.

Fırka ve Makâlât kitapları, Gulât-ı Şîa (=Şîa'nın aşırı uçları) ve Rafizîlerin Hermetik düşünceye ait oluşu hususunda hiçbir kuşku duyulamayacak tezlere sahip olduklarını zikrederler. Gulâtın tezlerinin ideolojik muhtevasına gelecek fasılda eğileceğimiz için bu bölümde Hermetik karakteri açıkça belli olan bazı gulât fırkaların tezlerine kısa işaretler yaparak geçeceğiz. Beyan b. Sem'ân'a (Ö. H. 119) nisbetle Beyâniyye olarak bilinen fırka, Hermetik "kırıntılar"dan ibarettir. Örneğin bu fırkanın mensupları "Allah, insan suretindedir" derler. Yine fırkanın kurucusu "kendisinin Zühre yıldızına taptığını ve onun duasına icâbet ettiğini" iddia edip "bunu İsm-i A'zam vasıtasıyla yaptığını" söyler.[39] Bilindiği gibi Hermetik din felsefesi de "Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığını" söylemektedir. Dolayısıyla Allah'la insan aynı surette olmaktadırlar. Öte yandan "Allah'ın en yüce ismi=İsm-i A'zam" da Hermesçi düşüncenin temel unsurlarından biridir. Hermetik edebiyatta bu ismi bilen kimselerin olağanüstü şeyler yapabileceklerine dair anlatımlar hayli fazladır.

Muğîre el-Beclî'nin (ya da el-Iclî, H. 119 yılında katledilerek öldürülmüştür.) görüşlerine gelince bu kişi, "kendisinin peygamber olduğunu ve Allah'ın İsm-i A'zamını bildiğini" Allah'ın "nûrdan bir erkek olduğunu, başının üzerinde bir tac bulunduğunu ve bir erkekte bulunan organ ve yaratılışa aynen sahip olduğunu ama kalbinden hikmet fışkırdığını" iddia etmiştir. Yaratılışın başlangıcında "Allah tek başına idi. Eşyayı yaratmak istediğinde İsm-i A'zamı söylemiştir."[40] Muğire'nin yaratılışla ilgili efsanesi böyle sürüp gider... Bu görüşlerin Hermetik karakteri tamamen ortadadır.

Hattab b. Ebî Zeyneb'e nisbetle Hattâbiyye olarak bilinen fırka ise "kalplerinde vahyin hakim olduğunu ve her mümine vahyedildiğini" savunur.[41] Bu fırka mensuplarının birçoğu, "falcılık, astroloji, kimya" gibi ilgi alanlarıyla iştigal ediyordu. Bu da onların Hermetik edebiyatla ne derece sıkı ilişkileri olduğunu göstermektedir.

Burada işaret etme gereği duyduğumuz bir diğer husus da şudur: Zeydiyye dışında Şîî fırkaların tamamı Marifetullâh'a düşünce ve kıyas yoluyla ulaşılabileceğini inkâr ederler. Çünkü onlar "Bütün bilgilerin zaruri olduğunu, yaratılmışların hepsinin zaruret içinde olduklarını, düşünce ve kıyasın ilme vesile olmayacağını ve kulların Allah'a ibadetlerinin bu ikisiyle tahakkuk etmeyeceğini" iddia etmişlerdir.[42] Şîa'nın bu yaklaşımı, –geçen fasılda gördüğümüz gibi– Hermetik "Tevhid" anlayaşının gereklerindendir. Evet Şîa'nın bu yaklaşımı yukarıda Allah'a cisim isnad eden (=tecsîm) aşırı fırkaların görüşleriyle çelişiyor gibi görünmektedir, ama bu çelişki zahirde görülen bir çelişkidir. Gulât fırkaları ne mücessime (=Allah'a cisim isnad eden), ne de müşebbihe (=Allah'ı insana benzeten) değillerdi. Bu gibi anlamları çağrıştıran ifadeleri kullanmaları Hulûlle ilgili teorilerini açıklama çerçevesinde olmuştur. Hulûl teorisine göre ilah, onların imamlarında hulûl etmektedir. Gelecek fasılda bu meseleyi açıklamaya çalışacağız.

Hermetik kökenlere sahip olanlar sadece Gulât-ı Şîa ve Rafızîler değildi. Cehm b. Safvân'a (Ö. H. 128) nisbetle Cehmiyye olarak bilinen fırkanın görüşleri de Hermetik düşüncenin Yüce İlah temasından kaynaklanmaktaydı. Cehmiyye, "Allah'ın bir şey olmadığını, bir şeyden gelmediğini, bir şeyin içinde yer almadığını ve O'nun hakkında hiçbir şeyin sıfat, bilgi ve vehminin caiz olmadığını savunmakta "Allah'ın şeyler gibi bir şey olmadığı, hakkında herhangi bir sıfat, bilgi, vehim, nûr, duyma, görme, söz, konuşmanın... caiz olmadığını" söylemektedir. Onlar Allah'ın gökyüzünde olduğunu inkar etmiş, Kürsü'yü, Arşı ve Allah'ın Arşın ya da göklerin üstünde olabileceğini reddetmişler ve Allah'ın her yerde olduğunu söylemişlerdir."[43] Bu söz ve görüşler Hermetik metinlerin neredeyse motamot çevirisi durumundadırlar. Söz konusu metinleri geçen fasılda izlediğimiz için burada tekrar açıklamaya gerek duymuyoruz.

V

İlk mutasavvuflara baktığımızda karşımıza ilk çıkan kişilik Ebu Hâşim el-Kûfî (Ö. H. 150)'dir. İslâm tarihi kaynaklarının büyük bölümünün

ifadesine göre "Sûfî" adıyla tanınan ilk kişi odur. Bazı kaynaklar Şîa'nın onu "Tasavvufun mucidi" olarak isimlendirdiğini kaydederler. Büyük Şîî imamı Cafer es-Sâdık, onun hakkında şunları söylemiştir: "O, akidesi kesin olarak bozuk biridir. Tasavvuf denen bir mezhebi o icat etmiş ve bu tasavvufu çirkin inançlarının karargâhı yapmıştır." Rivayetlere göre Ebu Hâşim, *ittihâd* ve *hulûl* teorilerini savunuyor, bu ikisi arasında mekik dokuyordu.[44] Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hermetik düşüncenin merkezi olan Kûfe'de Kûfe eksenli tasavvufla, Kûfeli ve Sûfî olan Cabir b. Hayyan'ın kimyası ve Gulât-ı Şîa'nın tezleri arasında irtibat kurmak hiç de zor olmayacaktır. Burada daha etkin bir sûfî kişilikle, Ma'rûf el-Kerhî (Ö. H. 200) ile karşılaşmaktayız. Tasavvufun gnostik anlamda ilk tanımını el-Kerhî'de görmekteyiz. Bu kişi de Maniheist ve Sâbiî (=Hermetik) bir kökene sahiptir. Kendisi Irak'ta Kûfe'ye hayli yakın olan Vâsıt bölgesinde yaşamıştır.[45] Hermetik karakteri diğerlerinden çok daha belirgin olan üçüncü bir kişilik de Zünnûn-ı Mısrî (Ö. H. 245)'dir. Nicholson, onun "tasavvuf ehli arasında tasavvufu kuran kişi lakabına en layık kimse" olduğunu söyler.[46] Hermetik eğilimleri hakkında el-Kıftî çok açık ifadeler kullanmıştır: "Zünnûn İbrâhim el-Ihmîmî; Kimya sanatına girmesi noktasında Câbir b. Hayyan'ın tabakasındandır. Batın ilmine dalmış ve felsefe ilimlerinden birçoğunu tahsil etmiştir. Ihmîm'in beldesi Barba'ya sürekli devam eden biriydi. Burası, antik hikmet evlerinden bir evdi... ilimlerin kendisine velîlik yoluyla açıldığı ve birçok kerâmeti olduğu söylenmiştir."[47] *Mısır ve özellikle de İskenderiye, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde Arap beldelerine yayılan tasavvufun ana kaynağını oluşturmaktaydı.* Adam Metz "Épiphanius'un M.S. IV. yüzyılda ahlâksız gnostiklerden (=irfancı, hermesçi) birçoğunun Mısır'da hâlâ yaşamasından şikayet ettiğini" kaydeder. "Bunların birçok görüşleri sûfî cemaatlerine sızmıştır." Tarihçi Kindî'den de şu sözünü nakleder: "H. 200 yılında İskenderiye'de Sûfîyye diye bilinen bir topluluk ortaya çıktı."[48]

Hermesçiliğin yani "Âtıl Aklın" Gulât-ı Şîa, Râfızîler, Cehmiyye'nin ilk kelâmcılarıyla tasavvufun öncüleri ile ilgili iktibaslarımız üzerindeki aktarılarımız uzayıp gidebilir. Ama biz yukarıdaki değini-

lerle yetinmeyi uygun görüyoruz. Çünkü burada, ne kelâm ve tasavvufun tarihçesini yazmayı ne de bu ikisi üzerindeki yabancı etkileri açıklamayı hedefliyoruz..[49] Burada bizi ilgilendiren; yukarıdaki iddiamızı destekleyebilmektir. Bildiğiniz gibi, Tedvîn Asrı'nın başlarında hatta ondan biraz daha önceki bir dönemde[50] Eski Miras adına müslüman araplara gelen ilk aktarımların, "aklen" gayr-i makûla yani "Âtıl Akl"ın ürünlerine ait olduğunu iddia etmiştik. Üstteki örneklerle ispatladığımız bu iddianın ikinci aşamasında ise şunu vurgulamak istiyoruz: Arap Düşüncesi Tedvîn (tercüme ve telif) yolunda ilerlediği oranda Hermesçiliğin ve Doğulu kalıbındaki Yeni Eflatunculuğun taşıdıkları "Âtıl Akıl" da Arap-İslâm Kültürü'nde daha merkezî ve köklü yerleri ele geçiriyordu. Bu durum sadece Şîa çevrelerinde, batınî akımlarda, tasavvuf ve felsefe sahalarında yaşanmıyordu. Aksine Sünnî İslâm sahasında da aynı durumla karşılaşılıyordu. "Alimı" seviyesindeki Hermesçilik Arap-İslâm Düşüncesi'nin ilmî ve akîdevî alanlarında sayısız cepheleri ele geçiriyordu. Bu işgal, Hicrî III. yüzyılın ortalarında gerçekleşmekteydi. Bunun sebebi muhtemelen "Talim Meclisi"nin İskenderiye'den Harran'a taşınmasıyla birlikte girişilen ikinci terceme atılımıydı. Bu tercümeler arasında Hermetik eserler çoğunluğu oluşturmaktaydı. Hermetik kültürün deposu olan "Talim Meclisi" çok kısa bir süre sonra hocaları ve kitaplarıyla Bağdat'a taşınmıştır. Bu dönemden itibaren kendimizi Hermetik "kırıntılar"ın değil, mütekamil teori ve düşünce sistemlerinin karşısında bulmuşuzdur. Bu teori ve sistemler gizli veya açık olarak Hermetik karakterlerini ifade etmekteydiler.

VI

Bu dönemde Hermetik varlığın ve onun Âtıl Aklı'nın Arap-İslâm Kültürü içindeki etkinliğinin artmasında en fazla dikkat çeken husus; *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'dir. Bu risaleler, hiç kuşkusuz tam bir Hermetik derlemeyi teşkil etmekteydiler. İhvan-ı Safâ'nın aksini iddia edip bütün din ve mezheplerden, hatta Aristoculuğun bazı boyutlarından yararlandıklarını söylemeleri bu hakikatı değiştirmez. İhvan-ı Safâ, İs-

lâm'ı şeffaf bir elbise olarak giymişler ve Hermetik yapılarını gizleme ihtiyacı duymamışlardır. *Risaleler*'de Hermes'e, Agathadeimon'a ve Pitagoras'a yapılan yoğun göndermeler ve vasfedilemeyen Yüce İlah teorisinin açıkça benimsenmesi, evreni çekip çevirmekle yükümlü Evrensel Akıl düşüncesi bunu kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İhvan-ı Safâ'nın nefsin ilâhî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları, "nefis riyazeti"nin gerekliliğini vurgulayıp onun ilim ve zühdle terbiye edilerek ilâhî tabiatına dönmesinin sağlanması gibi yaklaşımları, onların Hermesçilikten ne derece etkilendiklerini göstermektedir. Bütün bunlara ilaveten Hermetik kökenli "gizli=büyü" ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi ve onların savunmasında gösterdikleri gayret de ne derece Hermesçi olduklarını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Hermesçiliğin ürettiği kimya, astroloji, büyü, tılsım... gibi gizli ilimler, "Âtıl Aklın" ürünleridir.

İhvan-ı Safâ Risâleleri'nin, bu "Âtıl Aklı" ısrarla savunmalarına gelince bunun sıklıkla ve farklı üsluplarla yapıldığını görmekteyiz. Burada enteresan değinilerle yetineceğiz. Diyorlar ki: "Ey kardeşler bilin ki; hiç kimse Bârî Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları hakkında tahmin yoluyla konuşmamalıdır. Bu konuda mücadele edebilmek için nefsin arındırılması gerekir. Arınmamış nefis kuşku, şaşkınlık ve sapmaya götürebilir... Nefsi arındırmanın hedefi 'Allah'a götüren dosdoğru yolun keşfi ile, ilahî vahiyle peygamberlerine indirdiklerinin ve evliyalarının kitaplarına ait tefsirlerini okumak suretiyle çıkardığımız canlı ve gizli ilâhî konuların keşfedilmesidir.. Olmayan evrenin yaratılışına başlamanın, nefsin düşüklük ve aldanmışlığının, Adem'in ilk defa yaratılışının ve isyan edişinin sebeplerini öğrenmek, Adem'in zürriyetinden söz almasının ve kıyamet haberlerinin sebeplerine vakıf olmak da nefsin arındırılması için gereklidir... Çünkü insanlar çeşit çeşittirler; bazıları sivrilmiş akıl sahibi filozofluk yapanlardır. Bunlar üstteki meseleler üzerinde fikir yürütüp onları akıllarıyla ölçmeye çalıştıklarında, onların gerçek anlamlarını anlayamazlar. Onları vahyin lafızlarının zahirine hamlettiklerinde ise akıllarının kabul edemeyeceği sonuçlara varıp kuşku ve şaşkınlığa düşerler."

İhvan-ı Safâ Risaleleri, kendileriyle münazara yaptıkları kelâmcıların ihtilaflarını "felsefe yapanların ve şeriatçıların" ittifak edemeyişlerini ve kendi içlerinde tutarsızlık ve çelişkilere düşmelerini şöyle açıklarlar: *Bu kimselerin, dayandıkları tek bir sağlıklı asıl, tek bir sağlam kıyas yoktur ki söz konusu meselelere bu asıl veya kıyasa dayanarak cevap verebilsinler. Bunların asılları farklı, kıyasları birbirinden değişiktir*.. Bilin ki! Ey kardeşler, farklı asıllar ve tutarsız kıyaslara dayanarak verilecek cevaplar da tutarsız ve çürük olacaktır. Biz ise bu ve benzeri meselelerle ilgili soruları tek bir asla ve tek bir kıyasa –yani insanın sûretine– dayanarak cevapladık. Hakiki ilimlerde söz sahibi olduğunu iddia eden kimseden, tek bir asıl ve kıyasa dayanarak cevap vermesi beklenmelidir. Böyle biri sayısız varlığın sûretleri arasında dayanacağı aslı, insanın sûreti olarak görecektir. O böyle yaptığında herkes tek bir din, tek bir görüş, tek bir mezhep üzerinde ittifak etmiş olacak, ihtilaflar ortadan kalkacak ve hakikat herkese net bir şekilde görünecek ve bütün insanların kurtuluş vesilesi (=sebebi) olacaktır".[51]

İhvan-ı Safâ "gâibi şâhide kıyas ettikleri" için kelâmcılara hücum ederken taraftarlarını onlardan sakındırmışlardır. Çünkü İhvan'a göre kelâmcılar: "Ağızları iyi laf yapan kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccallardır."[52] Felsefecilere de hücum ederek şöyle derler: "Bil ki! Allah'ın gönderdiği elçilerin hepsini ilk yalanlayanlar felsefe, diyalektik ve düşünceye sıcak yaklaşan, kavmin ileri gelenleri olmuştur".[53] Onların enteresan görüşlerinden biri de şu sözleridir: "İhtilaflı görüşleri ve çelişkili sözleri olan filozoflar taklid edilmezler. Rivayete göre bir gün Allah Resulü (s)'nün meclisinde Aristo'nun ismi zikredilmiştir. Resul (s) bunun üzerine şöyle buyurmuştur: Eğer benimle geleni görecek kadar yaşasaydı dinim üzere bana tabi olurdu."[54] İhvan'a göre mantık ilmine sadece nefisleri hâlâ bedenlerine gömülü olan kişiler ihtiyaç duyarlar: "Bedenlerden sıyrılmış arı nefisler, zihinlerde olan düşünce ve anlamları birbirlerine anlatmak için kelâm ve sözlere ihtiyaç duymazlar. Bunlar ulvî nefisler olup cismanî şehvetlerin kirinden arınmışlardır... Bunlar, gizlenenlerin haber verilmesine ve sırları soruşturmaya ihtiyaç duymazlar. Çün-

kü onlar haberlerin ve salihlerin madeni olan nurlar ve işrâk âlemindedirler.". İhvan bunları söyledikten sonra hemen şunu ekler: "Çalış ey kardeşim! Belki senin de nefsin arınır ve himmetin bu süflî dünyayı arzulamaktan kurtulur" da ulvî nefisler gibi olursun.[55]

İhvan-ı Safâ'nın sürekli vurguladıkları ve evrenin hakikatını açıklayabilecek, insanların düşünsel birliğini sağlayacak yegâne unsur olarak gördükleri temel ilkelerine baktığımızda, bunun geçen fasılda izah ettiğimiz Hermetik ilke olduğunu görürüz: *Evrenin insana benzetilmesi* ilkesi; evren "büyük bir insandır"dır. Çünkü o, "bütün yıldızlarıyla, göklerinin tabakalarıyla, ana direkleri ve uzantılarıyla tek bir cisimdir... Onun tek bir nefsi vardır. Bu nefsin güçleri insan nefsinin onun bedeninin bütün hücrelerinde faal olduğu gibi, evrenin bütün parçaları üzerinde etkindir."[56] "İnsan küçük bir âlemdir", çünkü o "maddî bir beden ile manevî/ruhânî bir nefsin toplamından ibarettir." "Onun bedensel görünümünde, maddî âlemdeki bütün varlıkların misalleri gizlidir. Yörüngelerin terkibi, burçların bölümleri ve yıldızların hareketleri gibi hususlar insan bedeninde misaller halinde bulunmaktadır." İnsan nefsine gelince "Onun da melekler ve cinler gibi manevî varlıklara" benzerliği vardır.[57] İnsan ile evren/âlem arasındaki bu benzerliğe hatta mutâbıklığa bakınca şunu söylemek mümkün olmaktadır: "İçerdiği farklı şekillere sahip bütün maddî varlıklarla evrenin hükmü ve işlerinin mecrâları, içerdiği farklı parçalarıyla tek bir insanın veya hayvanın hüküm ve durumuyla aynılık arz etmektedir. Evrenin nefsî güçlerinin, onun maddî parçalarının tümü üzerinde etkin olması tek bir insanî nefsin güçlerinin onun bütün uzuvları ve mafsalları üzerinde etkin olması gibidir."[58]

Sadece bu kadar da değil. İhvan-ı Safâ, *Risaleler*'inde ortaya attıkları insan-evren mutâbakatını, bu ikisiyle devlet veya toplum arasında da ikâme etmeye çalışmıştır. Bu noktada kendimizi Hermetik din felsefesinin açık bir ideolojik kullanımıyla karşı karşıya bulmaktayız. İnsan nefsi, onun bedeninde nasıl hareket ediyor onu yönlediriyorsa, küllî nefs de evren içinde hareket etmekte ve onu yönlendirmektedir. Bu durumda devlet veya toplum içinde de "nebevî" bir nefs yani Re-

sul (s)'ün sülalesinden bir imam olmalı, davetçiler, huccetler ve izin verilenler ona yardım etmelidirler. *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nde bu siyasî ve ideolojik boyutla ilgili çok açık ifadeler bulamamaktayız. Çünkü İhvan'ın *Risaleler*'i bir yandan "el altından" gizli kalmış, bir yandan da İsmailiyye felsefesinin "kitlesel" bazını temsil etmiştir. İsmailiyye felsefesinin "kitlesel/popüler" boyutunu "alim" seviyesinde düzenli ve tertipli olarak, tanınmış İsmailî davetçi Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî'de (Ö. H. 411) görmekteyiz. el-Kirmânî, *Râhatü'l-akl* adlı eserinde İsmailiyye felsefesinin ideolojik boyutunu gayet sistematik biçimde anlatmaktadır. Bu kitap aynı zamanda İsmailî düşüncenin mezhep alanında ulaştığı en ileri noktayı temsil etmektedir. el-Kirmânî'nin bu eserinde Hermes metafiziği çok açık bir şekilde görülmektedir.

el-Kirmânî, Allah'ın vasfedilemez ve ifade edilemez soyut bir mahiyet olduğunu söylemektedir. O, hem "vasfedilemeyen" hem de "vasfedilemez olmayan"dır. Yüce Allah hiçbir sıfat taşımaz. O, ne bir cisimde ne de maddî bir cisme sahip değildir. Hiçbir akıl sahibi O'nun zatını akledemeyeceği gibi hiçbir duyu sahibi de O'nu algılayamaz."[59] Yine O'nun "ne zıddı ne de misli yoktur." "Hiçbir dilde O'nu hakkıyla ifade edebilecek bir kelime yoktur."[60] "Tevhid, tesbih, tenzih ve yüceltme babında söylenebilecek en doğru söz, O'nu varlıklardaki sıfatlardan berî kılmak ve O'na hiçbir sıfat yakıştırmamaktır."[61]

Gördüğümüz gibi, yine duyular ve akılla idrak edilemeyen Yüce İlah inancını savunan Hermetik düşünceyle karşı karşıya kalmış bulunuyoruz. Bu Yüce İlah'ın yanında el-Kirmânî'nin değişik isimlerle andığı başka bir şey daha vardır. Kirmânî onu, *Mevcûd-u Evvel* (=İlk Varlık), *Mebde-i Evvel* (İlk İlke) bazen de *Akl-ı Evvel* (=İlk Akıl) gibi isimlerle zikretmiştir. Kirmânî aynı olgu için *Kâmil-i Sâbık* (=Önceki Kâmil) *Melek-i Mukarrab* ve *İsm-i A'zam* (=Yakınlaştırılmış melek ve Allah'ın en yüce ismi)[62] gibi isimler de kullanmıştır. Kirmânî'ye göre "*O, bütün hareketli varlıklardaki ilk hareket sebebi (=Muharrik-i evvel)dir. O, kendisi dışındaki bütün varlıkların da varlık illetidir. O, fiilde kendinden başkasına ihtiyaç duymaz. Kendi zâtında akıl olup kendi zâtını akleden ve zâtıyla akledilendir.*"[63] "Kendinden başkasının varlık

illeti olan" bu Mevcûd-u Evvel, Yüce İlah'dan hemen sonra geldiğine göre, Hermetik din felsefesinde Yaratıcı Faal İlah'a tekabül etmektedir. Buna göre bir yanda birliği temsil eden Yüce İlah ile, çokluğu temsil eden evren arasındaki aracı/vasıta konumunda olmaktadır.

Bundan sonra "dirilme" (=*inbiâs*) olayı yani ulvî ve süflî varlıkların oluşum keyfiyeti hakkında konuşmaya sıra gelmektedir. Kirmânî konuyla ilgili şunları söyler: "Dirilme bir tür etkilenimdir (=*infiâl*). Bunda bir ilkin olması şart değildir." Bu varolmadan ortaya çıkan zât iki unsuru içerir. Bunlardan biri diğerini kuşatıcıdır. Bu zât, kendini mülâhaza edip kendi zâtıyla irtibatlandığında söz konusu iki unsurun arasından üçüncü bir unsur doğar ki bu, zâtın sübûtuyla sâbit olur." Şu halde, varlıkların oluşumu; ne filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ vd.) iddia ettikleri gibi "feyz" (=fışkırma) ne de kelâmcıların iddia ettikleri gibi "yoktan yaratma" yoluyla olmamıştır. Aksine o, "dirilme" (=*inbi'âs*) yoluyla olmuştur. Bu; İlk Aklın "kendi zâtıyla sevince boğulmasıyla "yaydığı nur"dur.[64] *Bu dirilme ile varlık âlemine ilk çıkan, munbaisu evvel (=ilk dirilen), yani Akl-i Sânî (=ikinci Akıl) dır. İkinci Akıl, İlâhî sünnette "kalem" ismiyle bilinir.* O, "fiille kaim olan"dır. Vucütta ikinci olmasına rağmen "dirilme" sıralamasında birincidir.[65] Sıralamada onun arkasından gelen, ikinci dirilen (=munbais-i sânî) yani "güçle kaim olan" *heyûla*'dır. Bu da ilâhî sünnette "levh" adıyla bilinir. Çünkü her türlü sûreti kabul eder. Levh, varlığı suretle bitişik heyûla olarak bilinen kalemin çizdiği suretleri kabul eder."[66]

Bundan sonra "İlk dirilme âlemindeki yüce değerleri ifade eden ulvî harflerden"[67] bahsedilir. Bunlar yedi semavî akıldan ibarettir. Daha sonra "tabiat" ve onun mahiyetiyle muharrik olan yakınlaştırılmış melek (=*kürsü*) ve içinde bulunduğu şeyi harekete geçiren ilk hareket sahibi (=*felek*)den"[68] söz edilir. Ardından içinde bulunduğu şeyi harekete geçiren ilk muharrik ve müteharrik olan Felek-i A'la (=Arş)dan"[69] sözedilir. Bütün bunlardan sonra semavî âlemdeki felek ve cisimlerden sonra süflî cisimlerden ulvî cisimlere kadar diğer varlıklardan ve onların hallerinden bahsedilir. En sonunda insan nefsinin hakikatı, mutluluğu nasıl elde edeceği ve Ruhü'l-Kudüs'le

nasıl temas edeceği şerhedilir. Bunu vahiy ve mucizeyle ilgili anlatımlar takip eder..."[70]

Kirmânî Hermesçilikten devşirdiği bu metafiziksel yapıya dayanarak bununla İsmailiyye'nin sosyo-politik dini sistematiği arasında bir mutabakat tesis eder. Kirmânî bu mutabakatı "sanatı nebeviyye" (=Peygamber mesleği) olarak adlandırır. Kirmânî'nin "Peygamberlik mesleği"nde karşılığı olmayan Yüce İlahı müstesna kılarsak, Hermesçiliğin "ulvî sınırları"nı (=semâvî varlıklar, akıl ve felekler), İsmailî "nebevî" örgüt yapısında karşılayan unsur "Süflî sınırlar" olarak bilinen şeylerdir. Mevcud-u evvel olan İlk Akıl (=Faal Akıl), İsmailî örgütlenmede "Nâtık" (=sözcü) karşılamaktadır. İlk Áklın yeri Felek-i A'lâ iken, Nâtık'ın yeri, vahiy alma makamı (=*tenzîl*)dir. Mevcûd-u Sânî olan İkinci Aklı (=Kalem) ise İsmailîlikte "Esâs" (=*Vasî*=Ali (r)) karşılamaktadır ki onun mertebesi de "tevil"dir. Üçüncü Akıl olan Heyûlâ'yı (=Levh) ise "İmam" karşılamaktadır. İmam'ın mertebesi ise "emr"dir.... Bu karşılaştırma "ulvî sınırlar"ın onuncu ve sonuncu unsuru olan Mevcûd-u Âşir'e (=onuncu varlık) kadar sürer. Onun mertebesi de Feleğin altında yer alan tabiatlardır. İsmailîlik'de bunu karşılayan makam, "mükâsir"dir. Onun da mertebesi "sempatizanların çekilmesi"dir. Bu, İsmailî sosyo-politik dinsel örgüt çatısının en alt basamağıdır.

İsmailî teorisyenlerinin Hermetik din felsefesini bu şekilde ideolojik olarak kullanmaları bizi ilgilendirmemektedir. Burada bizi ilgilendiren, "Âtıl Aklın" bu ideoloji-felsefe içindeki varlık şeklidir. Kirmânî ve diğer İsmailî filozofların ulvî sınırlarla süflî sınırlar arasında yaptıkları karşılaştırmanın bizi ilgilendiren boyutu, epistemolojik boyutta oluşturduğu piramidsel sıralanmadır; Semavî akıllardaki "Bilgi" nasıl en üstten en aşağıya doğru giderek azalıp daralıyorsa İsmailiyye'deki "bilgi sahipleri" (=Arifler) zincirinde de bilginin "vasî"[71]den "mukâsir"e doğru azalarak sıralanması söz konusudur. İsmailî yaklaşıma göre *zincirin hangi halkasında olursa olsun, bilgilenmenin yolu yine zincire mensup halkalara başvurmaktan geçmektedir. Başka bir deyişle öğretici "muallim" olmaksızın bilgi elde etmek mümkün değildir*. Geçen fa-

sılda da ifade ettiğimiz gibi Hermetik bir ilke olan "muallimlik" düşüncesi, İsmailiyye felsefesinde de merkezî bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî, İsmailiyye fırkasının "ta'limiyye" (=öğreticilik) lakabıyla anılmasının sebeplerini anlatırken şunları söyler: "Bunlar bu lakapla bilinirler. Çünkü mezheplerine göre re'y ve fikir yürütme bâtıl şeylerdir. Halkı, masum imamdan ders almaya çağırırlar. Bunlara göre, ilimleri öğrenmenin yegâne yolu talimdir. İsmailîler bu konuyla ilgili münâzaralarında şöyle derler: Hakikat ya re'yle veya talimle bilinir. Re'yle üretilen görüşlerin çatışması, arzu ve hevâların birbirine girmesi ve akıl sahipleri nazarında bunların semerelerinin birbirlerinden farklı olması re'ye dayanmanın bâtıl hale gelmesine yol açmıştır."[72]

Başta Kirmânî olmak üzere İsmailî filozofların sarfettikleri aklî çaba, bilgiye ulaşmanın yolunun akıldan değil "muallim imam"dan geçtiğini açıklamaktan ibarettir. İşte bu noktadan hareketle İsmailîler, –Zeydiyye hariç olmak üzere– bütün Şiî gruplar fıkhî ve kelâmî kıyastan Aristo kıyasına kadar bütün istidlâl yollarına saldırmışlardır. Aslında İsmailiyye felsefesi de ideoloji-felsefe olarak aklın, hem de oldukça yüksek seviyede bir aklın ürünüdür. Ama hedefi, aklın otoritesini kurmak ve onu her türlü otoritenin üstüne çıkarmak değil, aklı iptal etmek olmuştur. İsmailiyye bu yapısıyla aklın istifasını haklı çıkarmak ve vurgulamak için verilmiş büyük bir aklî faaliyet olarak görünmektedir.[73]

VII

Hermetik felsefe, İsmailî filozoflar tarafından bu şekilde "alim" seviyesinde kullanılırken, Hermetik mistisizm de aynı biçimde müslüman mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır. Geçen fasılda bazı mutasavvıfların cezbe halinde söyledikleri özlü sözlerdeki (=*şatahât*) Hermetik etkileri dile getirmiştik. Bu bölümde ise, iki şekliyle Hermetik mistisizm ile müslüman mutasavvıfların teorilerinin arkaplanları arasında bir karşılaştırma yapacağız. Bilindiği gibi bunlardan bir grup, "ittihâd" ve "fenâ=yok olma" fikrini diğeri ise "hulûl"ü savunmaktadır.

Cüneyd (Ebu'l-Kasım b. Muhammed Ö. H. 297) tarikattaki hocası Hâris el-Muhâsibî'den (Ö. H. 243) sonra *Sünnî Tasavvuf*'un fiilî kurucusu olmasına, sünnî tasavvufta ateist ve zındıkların sundukları tasavvuf modellerini birbirlerinden ayırma konusunda aşırı titizlenmesine ve tarikattaki öğrenci ve arkadaşlarının ondan rivayet ettikleri gibi sık sık "Kur'anı ezberlemeyen, hadisi yazmayan kimseye uyulmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitâb ve Sünnetle kayıtlıdır"[74] demesine, evet bütün bunlara rağmen Cüneyd'in tevhid ve nefsle ilgili görüşleri de tabiatı, kaynağı ve gelişimi bakımından tamamen Hermetiktir. "Sûfîlerden bir grup, aklî tevhidi (=kelâmcı ve filozofların tevhidini) avâmın tevhidi olarak görmüş ve ikinci tür bir tevhidden (=havâssın tevhidinden) söz etmişlerdir. Bu ikinci tür tevhid; kalbî ve şuhûdî tevhiddir. Bu konuda söz konusu grubun başını Ebu'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî (Cüneyd-i Bağdâdî) çekmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidi aklî düşünme sahasından manevî tecrübe sahasına ilk çeken kimsedir. Kendisi bu konuyla ilgili bir risale telif etmiştir".[75] Cüneyd'in "Havâs tevhidi" teorisi özetle şöyledir: Mutasavvıf kişi, fenâ veya ittihâd mertebesine ulaştığında "Allah'ın huzurunda kâim olan bir sise dönüşür. Artık aralarında bir üçüncüsüne yer yoktur. Allah'ın kudretini teyid etme babındaki tedbirle ilgili emirleri, O'nun tevhidinin dalgalı denizlerinde akıp gider. O kimse artık kendinden, kendisine yapılacak hak davetinden, Allah'ın varlık hakikatlerine dayanarak bu davetlere karşılık vermekten geçmiştir. Çünkü O, Allah'a yakınlığıyla duyu ve hareketlerinin Hakk'ın iradesine teslim olduğunu görmektedir. Bu noktada ilim; kulun son halinin ilk haline dönmesiyle kendini göstermektedir. Tıpkı doğmadan önce doğması gibi..."[76] Cüneyd, başka bir metinde ise kulun gelişme merhalelerini ele almaktadır. Bunu yaparken, mücerred Allah bilgisi ve sıfatların nefyinden O'nunla birleşmeye, O'nu açıklamaya sonra da açıklama aşamasından ayrılıp şaşkınlığa düşme ve O'nu vasfetme aşamasına ulaşmaktadır: "Sıfattan uzaklaşmasıyla O'nun varlığının hakikatine ulaşır. Varlığının hakikatından sonra şuhûd hakikatına varır. O'nun varlığını araştırmasıyla varlığı netleşir. Bu netlikle O'nun sıfatların-

dan uzaklaşır. Sıfatlarından uzaklaşmasıyla O'nun külliliğine ulaşır. Küllîliğine vakıf olmasıyla külliliği de kaybolur ve O, aynı anda mevcûd ve kayıp, kayıp ve mevcûd olur. Olmadığı yerde olur, olduğu yerde olmaz. Sonra da olduğu yerde olmamış gibi olur."[77]

Cüneyd'in nefs teorisine baktığımızda, fenâ ve vahdet-i şuhûd teorileriyle organik bir ilişki içinde olduğunu görürüz. Cüneyd'in bu teorisi bize geçen bölümde ele aldığımız Hermetik nefs yaklaşımını hatırlatmaktadır. Hermetik yaklaşıma göre nefs, dünya hayatında tam bir sıkıntı içinde olup aslî ilâhî dünyasına dönebilmek için çabalamaktadır. Cüneyd daha da ileri gitmiş ve Numenius'un nefs teorisinden de etkilenmiştir. Numenius'a göre nefs, aslında ilahın bir parçasıdır. Cüneyd, Numenius'un bu görüşünün etkisiyle nefislerin, bedenlerle buluşmadan önce de varolduklarını savunur. Cüneyd'e göre nefsin bedenden önceki varlığı "Âlem-i Zerrî"de (Atomist âlem=ilahî âlem) geçmektedir. Nefs, varlığının bu kesitinde Allah'la doğrudan ilişki içindedir. Cüneyd, bu görüşünü "Misâk=ahit" ayetiyle desteklemeye çalışmaktadır; Allah Ademoğulları'na "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğunda onlar "Evet dediler."[78] Allah onlara hitap ettiğinde "varlıkları kendi kendilerinden değil Allah'dandı... Bu insanî nefisleri katında vareden O'ydu. Ezelde onları katındaki Ehadiyyet (=birlik) mertebelerinde varetmiş sonra da kendi iradesiyle atomlar halinde bir halk olarak çıkarmış ve Adem (a)'in sulbüne yerleştirmiştir."[79] Ama yaratılış âlemine (=duyular âlemi) çıkarılış, bir tür geriye dönüş ve hüzündür. Hatta bu bir çelişkidir. Çünkü bu, varlığın başka bir boyutta yitirilmesidir. "Gaybî nimetin ve zevklerle dolu varlığın yitirilmesidir... İnsan, dünyevî varlığında, hem var hem de yoktur; çizgileri, anlamları, sıfatları ve eserleriyle yani eşya boyutunda vardır. Ama Hal boyutunda yoktur. O, O'nunla birleşme özlemiyle dolu olarak yaşar. Yani fark halinden kurtulup cem' haline ulaşmak ister. Bunun gerçekleşmesi, nefsin her şeyden, her fiilden ve anlamdan sıyrılması ve fenâ bulmasına bağlıdır. Nefis, dünyevî olan çizgi ve anlamlardan sıyrıldığı ölçüde öbür boyutta varlık kazanır. Bu varolma, nefsin Hak ile ve Hak için varolmasıdır. Bu aşamaya ulaşan

insan, Hazretin hakikatına yükselir ve kulun sonu başına geri döner. Böylelikle Hakkın birliğiyle bir olma haline girer. Ve zevk olan gayb önünde açılıverir. Tevhid'in gerçek anlamı işte budur."[80]

"Hulûl" görüşünü savunanlara baktığımızda bu grubun başını Hallâc'ın (Ebu'l-Muğîs el-Hüseyn b. Mansûr, maktûl olarak ölüm tarihi H. 309) çektiğini görürüz. Hallâc ve benzeri mutasavvıfların savundukları Hulûlcü tasavvufun, Festugiére'in Hermetik mistisizmde "İçe dönük mistisizm" olarak nitelendirdiği mistik anlayışın yansıması olduğ·.nu görürüz. Hallâc "Enelhak=Ben el-Hakkım" ifadesiyle şöhret bulmuş bir mut..savvıfdır. Hallâc'ın bu ifadesi *et-Tavâsîn* adlı kitabında yer almaktadır. Hallâc'ın bu sözü, aslında mezhebini de özetlemektedir. Hallâc, riyâzet ve diğer tasavvufî etkınıiklerin insana ilahî sûreti olduğu gibi gösterebileceğine inanmaktadır. Ona göre Allah, şu rivayette anlatıldığı gibidir: "Allah Adem'i kendi sûreti üzere yarattı." Önceki fasılda da gördüğümüz gibi bu ifade , Hermetik bir ifadedir. Kayda değer nokta; Ehl-i Sünnet'in bu ifadedeki "kendi" ifadesinin insana ait olduğunu söylemiş olmalarıdır. Buna göre Allah insanı, şu an içinde bulunduğu sûrette yaratmış olmaktadır. Hallâc ise "kendi" ifadesinin tamamen Allah'a ait olduğunu savunmaktadır. Hermetik metinlerde de bunu görmekteyiz. Hallâc, Allah'ın insanı kendi (=ilâhî) sûretinde yaratma keyfiyetini *et-Tavâsîn* kitabında şerhederek şöyle demiştir: "Hak Teâlâ, ezelde hiçbir şeyi yaratmadan ve yaratmayı bilmeden önce kendi kendine tecelli etti. Bu tecellisinde, birliğiyle kendisi arasında ne bir sözcük ne de bir harfin kullanılmadığı bir diyalog geçti. Zâtının münezzeh oluşunu yine zâtında müşahede etti. Hak Teâlâ ezelde, O'nunla birlikte hiçbir şey yok iken kendi zâtına baktı ve onu sevip övgüde bulundu. Bu, O'nun kendi kendisi üzerinde tecelli etmesiydi. Bu tecelli sıfat ve sınır tanımayan mutlak sevgi sûretindeydi. İşte varlık ve çokluğun illeti bu sevgiydi. Hak Teâlâ daha sonra bu öznel sevgisini, müşâhede edebileceği hâricî bir surette tecelli etmiş olarak görmek istedi. Böylece onu hem gözleyecek hem de hitapta bulunabilecekti. Bu noktada ezelde nazar etti ve hiç yoktan kendi sıfat ve isimlerine sahip olan bir sûret yarattı.

Bu yarattığı, Allah'ın ebediyyen kendi sûretini taşıyacağı Adem (a)'di. Allah Adem (a)'i bu şekilde yarattığında onu yüceltti ve şânını yükselterek kendisi için seçti. Hak Teâlâ'nın onda zuhûr etmesi bakımından Adem (a) O'nun kendisiydi. Kısaca O, O'ydu".[81] Hallâc'ın divanında yer alan sayısız beyit de geçen fasılda Hermetik edebiyatta gördüğümüz şekilde Allah'ın insanca kendi sûretinde hulûl ettiğini vurgulayan ifadelerle doludur. Aşağıda Hallâc'ın Allah'a hitap ettiği bu beyitlerden bazılarını zikrediyoruz:

"Ey varlığımın tâ kendisi, ey çabalarımın en son durağı
Ey mantığım, ifade ve îmâlarım
Ey küllümün küllü, ey kulağım, ey gözüm.
Ey bütünüm, bölüm ve parçalarım.
Ey küllümün küllü ve küllün küllü
Senin küllünün küllü benim anlamımı kuşanmıştır."

Başka bir beyitinde ise şöyle der:

"Ruhunu ruhuma karıştırdın, tıpkı
Şarabı tatlı suya karıştırdığın gibi.
Herhalde sen ben olduğuna göre,
Sana dokunan bana da dokunur."
Ben arzulananın ve arzulayanım ben.
Biz zaten bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz,
Beni gördüğünde O'nu görürsün,
O'nu gördüğuünde ikimizi görürsün,
O'nun ruhu benim, benim ruhum O'nundur,
Tek bir bedene sığmış iki ruhu kim görebilir."
"Bize sûretini izhâr eden ne yücedir,
Uluhiyyetinin keskin ışığınının sırrını bize veren O'dur,
Sonra yarattığında açıkça görünmüştür,
Yiyen içen bir kişi sûretinde.
Ta ki yarattıkları O'nu gördüler,
Tıpkı bekçinin bekçiyi görmesi gibi.."[82]

Son olarak Hallâc'ın "aklın istifası"nı teyid eden ifadelerine de örnek vermek istiyoruz:

"Benimle Hak arasında ne açıklama kaldı,
Ne ayetlerden delil ne de burhân!
O'nu bilenler dışında Hakk'ı kimse bilemez,
Kadîm olanı, sonradan olma fânîler bilebilir mi?
Yaratıcı, eseriyle delillendirilemez,
Siz hiç zamanlardan haber veren bir çocuk gördünüz mü?"

VIII

Cüneyd ve Hallâc'ın teorilerinde "ittihâd" ile "hulûl" arasında bir çakışma olduğunu görmekteyiz. Bu iki mutasavvıfdan sonraki dönem, "ittihâd" ile "hulûl" akımları arasında tam bir ayrışmaya şahit olacaktır. Çünkü bu dönemde mutasavvıflar, daha uzaklara giderek Hermesçiliğin ve onun "bâtınî" akidesinin derinliklerine dalacak ve tasavvufî teorilerini Kimya, Tılsım ve "Harflerin Sırları" gibi Hermetik kökenli gizli ilimlerle irtibatlandıracaklardır. Bu mutasavvıfların görüşlerini kendi metinlerine dayanarak anlatmak üzere yerimiz olmadığı için İbn Haldun'un bunlarla ilgili özlü aktarımlarından pasajlar sunmakla yetineceğiz. İbn Haldun *Şifâu's-sâil* adlı eserinde bu kişilerin görüşlerini anlatarak şöyle demektedir: "Sonra geç dönem mutasavvıflarından (=müteahhirûn) bir grup, mükâşefe ilimlerine ilgi duydular ve sürekli bunlar hakkında konuşur oldular. Ardından da bunları kendilerine has ilimler ve ıstılahlar haline getirdiler. Bunların eğitiminde özel bir yol tuttular. Mevcut bilgileri kendi gördükleri şekliyle özel bir biçimde tertib ettiler. Bunlarla halkı vicdan ve müşâhedeye çağırdılar... Mezhep ve meşreplerindeki büyük farklılıklara rağmen bunların düşüncelerini iki ana görüşte toplamak mümkündür: İlk görüşün sahipleri Tecellî taraftarlarıdır.. Bu görüşte olanların ileri gelenlerine örnek olarak İbnu'l-Fâriz, İbn Burcân, İbn Kıssî, el-Buvenî, el-Hâtimî ve İbn Şûdkîn'i gösterebiliriz: Varlıkların Vâcibu'l-Hakk'a (Allah) göre tertibi şöyledir: Hak Teâlâ'nın en temel özelliği "vahdet"

(=birlik)tir. "Ehadiyyet" ve "Vâhidiyyet", "vâhidiyyet"ten doğmadır. Bu ikisi de "vahdet"in kıstaslarıdır. Çünkü "vahdet", çokluk ve diğer değerlerin yokluğu açısından ele alındığında "Ehadiyyet" olur. Çokluk ve sayısız hakikatler açısından ele alındığında ise "vâhidiyyet" olur. "Ehadiyyet"e nisbetle "vâhidiyyet", bâtına nisbetle zâhir, gayba nisbetle şehâdet gibidir. ..... Zuhûrun mertebelerinin ilki O'nun (=*Allah*) kendisine zuhûrudur. Bu tecellîlerin ilki de En Kutsal Zât'ın (=Zât-ı Akdes) kendisine tecellîsidir... Bu görüşün taraftarlarına göre, bu tecellî, kemâliyeti içermektedir. Kemâliyet, varetme (=*îcâd*) ve zuhûrda sınırsız olmaktır. Bu da iki kısımdır: Kemâl-ı Vicdânî 'ki, çokluğun Hak Teâlâ'nın şuhûdunda tek bir defada ve tek bir gözle hâsıl olmasıdır.' Kemâl-ı Esmâî 'ki, çokluğun hakikatler, değer yargıları ve varoluş tenezzulâtı noktasında tafsilî olarak tahakkuk etmesidir.' Onlara göre bu Âlem-i Maânî (=anlamlar dünyası) ve Hazret-i A'mâiyye (=körlük hali)dir. Ki bu Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Çokluğunun unsurları arasında Kalem, Levh, Tabiat, Cisim ve son olarak Adem'in hakikatı yer alır... Sonra bu temel hakikatlardan diğer hakikatlar ve Zâtı-ı Ehadiyyet'in zuhûr ve tecellîleri doğar. Bunlar da belli bir tertip içinde duyu ve şehâdet âlemine kadar sıralanırlar... Bunlara göre Hazret-i A'mâiyye'yi takip eden ilk hazret, Hazret-i Hebâiyye (=Misâl Mertebesi)dir. Sonra sırayla Arş, Kürsü, felekler âlemi, unsurlar âlemi ve terkipler âlemi gelir... Bütün bunlar Hak Teâlâ'ya mensup olduğuna ve Zât-ı Berzahî bunların tafsilâtını ve mertebelerini ihtiva ettiğine göre bunlar Âlem-i Ratk (=bitişiklik âlemi)'dadırlar. Kainata nisbet edilip onun çeşitli boyutlarında tezâhür ettiklerinde ise Âlem-i Fetk (=ayrılma/bölünme âlemi)'de olurlar."

Buraya kadar "Tecellî" taraftarlarının görüşlerini aktardık. "Vahdet" taraftarlarına gelince İbn Haldun bunlar hakkında şunları söylemektedir: "Mefhumu ve aklîliği bakımından birincisinden daha üsttedir. Bu akımın mensuplarının ileri gelenleri arasında İbn Dehhâk, İbn Seb'în, Şüşterî ve arkadaşlarını zikredebiliriz. Bu görüşün özü şudur: Allah Teâlâ, zâhir ve bâtın olan her şeyin toplamıdır. Bunun hilafında hiçbir şey yoktur. Bu mutlak hakîkat ve her türlü benliğin

kendisi (=Ayn) olan benlik ve de her türlü mahiyetin kendisi olan mahiyet çoğalsa dahi ancak zaman, mekan, hilâf, gaybet, zuhûr, acı, lezzet, varlık ve yokluk evhâmıyla vâki olur. Bu görüşün sahipleri, tahkik edildiğinde bunların hepsinin evham olduğuna inanırlar. Bu vehimler, gizli olanı haber vermeye yöneliktirler. Aslında O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Vehimler ortadan kalkınca bütün âlemlerin ve içindekilerin toplamı Bir (=Vâhid) olurlar. Bu Vâhid de Hak (=Allah) Teâlâ'dır. Kul, hak ve bâtıl olmak üzere iki boyuttan (=nefis-beden, birlik, çokluk) oluşur. Vehimlerle ayakta duran bâtıl ortadan kalkınca geriye sadece Hak kalacaktır."

İbn Haldun, sözüne devamla şöyle der: "Rey ehli arasında Mükâşefe ilmiyle ilgili çalışmaların artması neticesinde Kemâl-ı Esmâî babına giren Feleklerin ve Yıldızların ruhları, isimlerde geçen harflerin sırları ve tabiatları, âlemlerin ilk yaratılıştan gelişimini tamamladıkları döneme kadar geçirdikleri evrelerin sırlarını konu alan dallarla uğraşılmaya başlandı ve Harflerin Sırları İlmi (=Kabala) ortaya çıktı... Bu ilimle ilgili hayli eser telif edildi. el-Büvenî, İbn Arabî ve onların izinden gidenler bu konularla ilgili birçok eserler yazdılar. Yazılanların özü; Rabbânî nefislerin tabiat âlemindeki tasarruflarının Esmâ-i Hüsnâ ve âlemlerdeki sırları ihâta eden harflerden doğan ilâhî kelimeler vasıtasıyla gerçekleştiğidir.. el-Büvenî şöyle der: "Harflerin sırlarına aklî kıyas yoluyla ulaşılabileceğini sanmayın. Onlara ancak müşahede ve tevfik-i ilâhî yoluyla ulaşılabilir.".. Bu akımın mensupları maddî/bedensel konulardaki tasarrufları Kimya, manevî konulardaki tasarrufları Tılsımlar yoluyla icrâ etme eğilimindedirler. Kimyevî tedbirle manevî tedbir; değersiz metalleri altına dönüştüren "İksir" ile maddeye mahkûm olarak aldanmış nefisleri kutsal Rabbanî nefislere dönüştüren "Arınma" arasında bir mutabakat tesis etmişlerdir. Bu babta şöyle derler: "Kimyanın konusu, beden içindeki bedendir. Çünkü İksir gibi onun içine aktığı metal de fiziksel yani maddîdir. Tılsımın konusu ise beden içindeki ruhtur. Çünkü o, ulvî tabiatların sûflî tabiatlara bağlanmasını gerektirir. Süflî tabiatlar fiziksel/maddî iken ulvî tabiatlar, ruhânî/manevîdirler."[83] Burada işaret etmemiz gerekir ki İbn Arabî *el-*

Fütûhâtu'l-Mekkiye adlı eserinde, "Mutluluk Kimyası"ndan ayrıntılı olarak bahsetmiştir. "Mutluluk Kimyası" (=Kimyâü's-saâdet), nefsin tıpkı değersiz metallerin altına dönüşmek için hazırlanması gibi Allah'a şahit olacağı "şuhûdullâh" miracına hazırlanmasıdır.

Bütün bunlardan sonra İslâm tasavvufunun gelişme aşamalarının en sonuncusuyla karşılaştığımızda onun ilk başlangıcıyla tekrar bir araya gelmekteyiz: mistisizmle karışık Hermetik Kimya. Bunu daha önce Kimyacı sûfî Cabir b. Hayyan'da da görmüştük. Kimya ile birleşik tasavvufu Zünnûn-u Mısrî'de görmüştük. "İslamî" tasavvuf Hermescilik denizine daldıkça dalmış ve sonunda tamamen Hermetik bir karaktere bürünmüştür. Geç dönem tasavvufunun ulaştığı teorik tasavvuf bizi tasavvufu ilk yıllarına taşırken bir yandan da İsmailî felsefeye taşımaktadır. Okuyucu hiç kuşkusuz –özellikle– Tecellî akımında bunu gözlemlemiştir. İbn Haldun da bu ilişkiyi farketmiş ve eserinde şunları söylemiştir: "Sonra Kelâmcı sûfîlerin bu geç dönem mensupları, keşf ve duyu ötesine dalmışlar ve içlerinden birçoğu "hulûl" ve "vahdet" gibi görüşlere sapmıştır... Bunların selefleri de, hulûlcü ve imamların ilahlığını savunan râfızî geç dönem İsmailiyye mensuplarıyla karışmışlardı.. Her grup bir diğerinden sulanıyordu. Sonunda sözleri birbirine karıştı ve akîdeleri benzeşti."[84]

IX

Hermesçiliğin İslâm Kültürü'nde işgal ettiği önemli mevzileri ve buralardaki yer alma biçimlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Rafızîler ve Cehmiyye'den olan ilk aşırı uçlar (=gulât-ı evâil), bazı "Mücessime" akımları, ilk tasavvuf teorisyenleri, İsmailî karakteri hususunda hiçbir kuşku kalmayan *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, olgunluğunun son aşamasındaki İsmailiyye felsefesi, batınî sûfî akımları, İşrâkî felsefe, Hicri III. asırda yaşayan Hulûl ve Vahdet-i Şuhûd taraftarları... Hermesçiliğin, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi ve Gazzâlî'nin tasavvufu gibi ileride ele alacağımız başka uzantıları da vardır. Gazzâlî bu tasavvufî anlayışını bazen *İhyâu ulûmi'd-dîn* kitabında olduğu gibi "sünnî" İslâmî beyan içinde bazen de *Meâricu'l-kuds* ve *Mişkâtu'l-envâr* kitaplarında

olduğu gibi Hermetik felsefenin diliyle ifade etmiştir. Bunlara, Hermes, Agathadaimon... gibi filozofların yaklaşımlarına bağlı olan Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesini de ekleyebiliriz. Hermesçiliğin Arap-İslâm Kültürü'nde işgal ettiği belli başlı yerler bunlardı. Ancak buraya kadar hep Arap-İslâm Kültürü'nün yükseliş dönemini ele aldık. Duraklama ve gerileme yani Aklın İstifası asrına henüz girmedik. Yukarıda işaret ettiğimiz işgal yerleri, Hermetik düşüncenin İslâm Kültürü'nde ne kadar çeşitli şekillerde boy gösterdiği dolayısıyla "Âtıl Aklın" varlığını ne derece güçlendirip derinleştirdiğini göstermektedir. Bu faslın sonuç bölümünde ortaya koymak istediğimiz de budur.

Hatırlarsanız bu faslın giriş bölümünde konuya yaklaşımımız ve çözüm tarzımızla ilgili üç mesele hakkında konuşurken kesin tavrımızı belirlemiştik. Bunun sebebi, her türlü kuşku ve yanlış anlama ihtimalini baştan bertaraf etmek isteğimizdi. Şimdi ise bu fasıldan bizi ilgilendiren temel sonuçları çıkarmak istiyoruz.

Her şeyden önce şunu tekrar vurguluyoruz ki biz, İslâm Kültürü'ne intikal eden ve ona karışan Eski Miras'ı oluşturan akımların aralarında da çakışmalar olduğunun tamamen bilincindeyiz. Geçici bir süre için ve yöntem gereği olarak bu çakışmayı bir kenara bırakırsak Helenistik "Âtıl Aklı" İslâm Kültürü'ne taşıyan en önemli akımın Hermesçilik olduğunu görürüz. Buraya kadar anlattıklarımızın da bu tezi tamamen teyid ettiğine inanıyoruz. Şu halde biz, bu teze sahip çıkmakla tek bir ağacı bütün bir ormanın önüne geçirmiş olmamaktayız. Aksine biz ormanı oluşturan tek bir ağacı "Âtıl Aklı" ön plana çıkarmış olmaktayız." "Âtıl Akıl" bu sık ormanın her ağacının damarlarında akıp giden kan misalidir. Helenistik çağın beraberinde getirdiği Eski Miras ormanının dalları ve damarları her ne kadar içiçe geçmiş, sarmaş dolaş olmuşsa da onlara hayat veren sıvı aynıdır: "Âtıl Akıl".

İslam Kültürü içinde önemli yerlere hakim olan bu "Âtıl Akıl" ana hatlarını geçen fasılda ve bu fasılda açıklamaya çalıştığımız bir bilgi sistemini bu kültüre yerleştirmeyi başarmıştır. Bu sistemin epistemolojik analizini ikinci ciltte yapmaya çalışacağız. İslâmîBeyanî sisteme alternatif olarak gelişen bu sistem, "Ledünnî Bilgi" ya da di-

ğer ifadesiyle "İrfan"ı, İslâmî beyanın dayandığı "Kıyas"a alternatif olarak dayatmıştır. Bu yüzden biz de bu sisteme "İrfanî Sistem" (=Gnostik Sistem) adını vereceğiz. Sonuç olarak geçen fasılda "dinî ma'kûl" ile "aklî gayr-i ma'kûl" arasında varlığını tesbit ettiğimiz çatışma, bilgi sistemi bazında da kendini göstermiştir. Ya da şöyle diyelim: İçerik planındaki çatışma yöntem planında benzer bir çatışmayı doğurmuş ve geliştirmiştir.

Evet söz konusu iki muhteva ve iki bilgi sistemi arasında çakışma ve geçişmeler vardır. Gün olmuş biri diğerinin kılığına bürünmüş, gün olmuş biri diğeriyle tefsir edilmiştir. Örneğin İsmailiyye Felsefesi, İslâm düşmanı değildi. Ama kendisine özgü belli bir İslâm anlayışı vardı. Buna göre, Kur'an'daki beyânî tabloları, altında bâtının gizli olduğu zâhiri olgular olarak görüyordu. Fakat İsmailiyye'nin "bâtın" diye tanımladığı boyuta vakıf olabilmek için Hermetik din felsefesinden olabildiğince yararlanmak gerekiyordu. İsmailî filozoflar –bâtınî tevil yoluyla– Kur'ân'ı kendi kullanım alanından çıkarıp Ehl-i Sünnet'in ifadesiyle "Selef"in dayandığı İslâmî beyânî anlayıştan kopmuş, Kur'ânî nasların sırf Hermetik metinlere dayanılarak düşünülmesiyle gerçekten Hermetik felsefî anlayışa dönüşmüştü. İsmailiyye felsefesini Hermetik felsefeyle irtibatlandırırken varmak istediğimiz nokta budur.

Benzeri bir durum tasavvuf için de geçerlidir. Bir sülûk ve takva göstergelerinden biri olarak bizi burada ilgilendirmemektedir. Hem, İslâm'daki takva ve ibâdet şekil ve biçimlerini başka bir din ya da dinî felsefedeki takva ve ibâdet biçimlerine dayandırmaya çalışmak gerçekten zorlama olacaktır. Çünkü din, din olarak takva ve ibâdetten ibarettir. Her dinin maddî ve manevî uygulamalarında izlediği belli bir yolu vardır. Tabiî ki İslâm'ın da bu babda kendine özgü ve diğer dinlerden farklı bir tarzı vardır. Burada bizim ilgimizi çeken İslâm'daki tasavvufla Hermes mistisizmi arasındaki teorik bağdır. Mutasavvıflardan bazıları teorik boyutu kendi müşahedeleri ve "şeriat"ın karşısındaki "hakîkat" ya da "zâhir"in karşısındaki "bâtın" olarak takdim etmektedirler. Burada şunu tekrarlamadan geçemiyoruz: Tasav-

vufçuların ittihâd, hulûl, fenâ, vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûd, nefsin aslı ve akibeti gibi meselelerdeki görüşlerini sırf Kur'anî naslara dayanarak ve bunlar üzerinde düşünerek anlamak mümkün değildir. Çünkü mutasavvıfların bu ve benzeri meselelerde söylediklerinin büyük bölümü Hermetik kökenlidir. Onlar, Hermesçilikte doğrudan veya dolaylı olarak devşirdikleri bu meselelere bazı Kur'anî naslar ve beyânî tablolar eklemekle yetinmiştir.

Beyâncı fakihler ve usûlcüler –dille ilgili bir metin olarak– Kur'an'ı araştırmaları sonucunda onu anlayabilmek, ondan hükümler çıkarabilmek için beyânî bir yönteme ulaşmışlardır. Bu fıkhî beyânî kıyasî yöntem tabiî ki İsmailî, Şîî ve Sûfî bâtın ehlinin açıkladıkları muhtevâyı çözümlemeye yetmemektedir. Bâtınîlerin "Şeriat"ın arkasında yer alan "hakikat"larını fıkıhçı ve usulcülerin yöntemleriyle açıklamak neredeyse imkansızdır. Fakihler ister Şîî, ister sûfî kökenli olsun her türlü batınî tevili, Kur'anî ufka "sokuşturma" olarak görmüşler ve bunun Kur'ânî naslara bazen muhalif bazen de zıt bir konumda yer aldığını söylemişlerdir. Sûfîlerle fakihler arasındaki köklü düşmanlığın perde arkasında bu gerçek yatmaktadır. Düşmanlık, iki farklı bilgi sisteminin yansımalarından ibarettir. Bunlardan biri "istidlal"e yani bilginin "vasat sınır" olan illete bağlanmasına diğeri ise "visâl"e yani doğrudan ilişki kurmaya, "ledünnî bilgi"ye dayanmaktadır.

Son olarak bu fasılda ortaya koyduğumuz ve geçen sayfalarda yeterince vurgulandığına inandığımız bir meseleyi bir kez daha hatırlatmak istiyoruz: Hermesçiliğin; aşırı uçların (=gulât), Râfizîlerin tezlerinde, Cabir b. Hayyan'ın kimyâsında, Ebu Haşim, el-Kerhî ve Zünnûn'un tasavvufunda ve genel olarak Şiî düşünce içinde boy göstermesi, Müslüman Arapların Eski Miras adına ilk tanıştıkları unsurun "Âtıl Akıl" olmasına yol açmıştır. Bu tanışma Tedvîn Asrı'nda, belki ondan kısa bir süre önce gerçekleşmiştir. Geçen sayfalarda vurgulanan bir gerçek de İslâm Düşüncesi'nin tedvîn –tercüme ve telif– alanında ilerleme göstermesine paralel olarak, teorik kök ve boyutlara sahip olduğu oranda "Âtıl Aklı"n da nüfuzunu yaydığı, mevzilerini sağlamlaştırdığıdır.

Bu gözlem beraberinde şu iki sonucu getirmektedir:

a. "Âtıl Akıl" –ya da irfanî sistem diyelim– gerek tasavvuf, gerek İşrakî felsefe, gerekse İsmailî ideoloji planında fakihlerin "inatçılıklarına" karşı bir tepki veya kelâmcılardaki aklî "kuruluğa" karşı bir savunma olarak ortaya çıkmamıştır. "Âtıl Akıl" –Şiî irfancılığı ve tasavvufî keşf–, fakihlerin kurumlaşmalarından ve kelâmcıların teorilerinden çok önce doğmuştur. Dolayısıyla bir tepki olması mümkün değildir. İrfânî sistem, fıkıhta "Görüşlerin yasalaştırılması", Kelâmda "Aklın meşrulaştırılması" faaliyetlerinin başladığı dönemde kendini dayatmaktaydı. Beyânî ve İrfânî sistemler arasında bir "etki-tepki" ilişkisi görmek istiyorsak bize göre en doğrusu ikinci sonuçtur.

b. İslâm Arap Akılcılığı, en azından bazı biçimlerinde Maniheist gnostisizme ve Şiî İrfancılığına karşı tepki olarak doğmuştur.

Geçen fasıllarda "Beyan" ve "İrfân"dan söz ettik. Sıra "Burhân"a yani Aristo mantığı ve Yunan menşeli evrensel aklın İslâm Kültürü üzerindeki etkilerine göz atmaya geldi. Önümüzdeki fasılda Eski Miras'ın bu boyutunu, İslâm Kültürü içinde işgal ettiği yerleri ve işgal şekillerini ele alacağız.

NOTLAR

1. Şarkiyat araştırmalarında filolojik yöntemin kullanılmasına yönelik tavrımız için bkz. Fârâbî, Dinî ve Siyasî Felsefesi, başlığı *Nahnu ve't-turâs*, Kıraât mu'âsırah fî turâsina'l-felsefî, Dâru't-Talîa, Beyrut.
2. *Nahnu ve't-turâs* adlı eserimizin ana mukaddimesine bakınız.
3. a.g.e., II. baskının mukaddimesi.
4. Bu araştırmalar şu ana kadar, Fârâbî'nin dini ve siyasî felsefesi, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi, Kuzey Afrika ve Endülüs'te felsefenin ortaya çıkışı, İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid*'i, İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisiyle ilgili felsefe ve İbn Haldun'un düşüncesinden boyutlar gibi konuları kapsamaktadır. Bütün bu araştırmalar için üstte işaret edilen kitabımıza bakınız. Doğu Araplarında felsefenin doğuşu, el-Kindî'nin felsefesi gibi konuları ise okuyucunun önümüzdeki fasılda aktaracağımız temel verilerle tanıması mümkündür.
5. İslâm felsefesinin tarihinin yazılması için ilk çağrı yapan kişi Şeyh Mustafa Abdürrâzık'dır. Abdürrâzık, "İslâmî aklî faaliyetin ilk nüvelerinin keşfinden başlanarak böyle bir tarihin yazılmasını arzuluyordu. Ama bunu yapmak için "İslâm'ın doğuş günle-

rindeki Arap Düşüncesi'nin durumuna da iyice vâkıf olmak gerekirdi." bkz. Abdurrâzık: *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 101, Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr. Kahire 1959; İslâm felsefesinin bu selefî tarihiyle ilgili kritiklerimiz için bkz. *el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-mu'âsır*, I. Fasıl Dâru't-Talîa, Beyrut-1982.

6. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III., s. 997, Ali Abdülvâhid Vâfî basımı, önce zikredilen verilerin aynı.
7. a.g.e., s. 998.
8. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*... s. 47, Tahkik: Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrık, Beyrut-1968.
9. Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, Giriş bölümü.
10. III. Fasıl.
11. Hüseyin Merve'nin *en-Neze'âtu'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* kitabı gibi İbn Sînâ'ya kadar İslâm'da felsefî düşünceyi ele alan 1800 sayfalık dev bir eserin cahiliyye devrine 150 sayfa ayırırken, İslâm Arap kültürünü besleyen dönemin ilmî ve felsefî ekollerinden, tercüme hareketi ve bunun ardındaki faktörlerden bir kelimeyle dahi olsun söz etmemesi hayli gariptir.
12. III. Fasıl.
13. Louis Massignon, *Inventaire de la litterature hermétique arabe*, in Festugiére op. cit., c:1, Appendice III., s.s. 384-400.
14. Massignon bu nokrayla ilgili şunları söyler: "Kûfe Nahiv ekolü Bergamalıların gramerle ilgili meşhur ekolünün izinde yürümüştür. Bu ekol, "deneysel" nedenselliği baz almaktaydı. Basra Nahiv ekolü ise, "kıyası" baz alan İskenderiye dil okulunu izlemekteydi." Bütün verilerin Kûfe'nin Hermetik bir merkez olduğunu göstermesine rağmen Massignon'un bu görüşünü paylaşmamız mümkün değildir. Çünkü her ne olursa olsun, Arapça'nın kanun ve kurallara bağlanmasında dış faktörlerin etkisi hayli zayıf olmuştur. Çünkü saf Arap kaynaklı veriler hayli yoğundu ve dilin kanunlaştırılmasında öncelik bunlara verilmişti. Geçen fasıllarda bu hususu analiz etmiştik. "Kıyas" taraftarları (=Basralılar) ile "Rivayet" taraftarları (=Kûfeliler) arasındaki ihtilaf temelde fıkıh, kelâm ve tefsirde görülen ihtilafların bir uzantısıydı. Bu ihtilafın özünde İslâmî ilimlerle uğraşanların rivayet ehli ve dirâyet (=rey) ehli olarak iki ana gruba ayrılmaları yatmaktaydı. Bu da geçen fasıllarda açıkladığımız gibi İslâm Kültürü'ne özgü birtakım faktör ve verilerin sonucuydu.
15. Massignon, a.g.e., ss. 388-390.
16. Bazıları böyle birinin varlığı üzerinde kuşkularını dile getirmektedirler. Bu tür kuşkular –bize göre– durumu değiştirmemektedir. Bu işi yapan Halid b. Yezîd veya 'Hâlid' adıyla bilinen başka biri olabilir. Tarihsel olarak sabit olan şudur ki Hermetik ilimlerin Arap-İslâm Kültürü'ne intikali gayet erken bir dönemde olmuştur. Özellikle Kimya ilmi çok erken bir dönemde İslâm Kültürü'ne girmiştir. Câbir b. Hayyan ile Hermetik metinler arasındaki zincir tanınmış mütercimlerin ifadeleriyle tesbit edilmiştir.
17. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 242, Flugel baskısı.
18. Goldziher'in bu başlığı taşıyan bir makalesi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *et-Turâsu'l-Yûnânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*.
19. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 244.
20. Cabir b. Hayyan'ın risalelerinden bir derleme; Paul Kraus, *Kitâbu'r-râhib*, s. 522-530, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1953. Şurası var ki şarkiyatçıların büyük bölümü Cabir b. Hayyan'ın kişiliği üzerinde kuşkularını dile getirmekte ve ona nisbet edilen risalele-

rin değişik dönemlerde telif edilmiş olduklarını ve bunların en eskisinin de H. III. asırdan önce yazılmış olamayacağını söylemektedirler. Oysa İslâmî kaynaklar, Cabir b. Hayyan'ın H. II. yüzyılda yaşadığını teyid etmektedirler. Cabir b. Hayyan'ın risalelerinin muhtevası ve bizatihi kendisinin İmam Cafer es-Sadık'a (Ö. H. 148) öğrencilik yaptığını teyid etmesi de Cabir'in H. II. yüzyıldan sonra yaşamasının imkansızlığını vurgulamaktadır. Bu risalelerin hata ile veya kasden Cabir'e isnad edilmiş olması iddiasına gelince bunun fiilen olmuş olması mümkündür. Ancak bu Cabir b. Hayyan diye bir şahsın varlığına ve Cafer-i Sâdık döneminde yaşayıp kimya ile iştigal etmiş olmasına halel getirmez.

21. İbn Nedîm, a.g.e., s. 355: Râzî H. 320 yılında ölmüştür. Dolayısıyla onunla Cabir b. Hayyan arasında doğrudan kişisel bir ilişkinin geçmiş olması mümkün değildir. Bunlar arasındaki ilişki sadece telifleri bazındadır.
22. Olery, *el-Fikru'l-Arabî ve merkezuhu-fi't-târih*, s. 71, Tercüme: İsmail Baytar, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, Beyrut 1972.
23. *Muhtâru resâili Câbir b. Hayyân*, s. 6. Bununla Mutezilî sistemdeki kümûn teorisini karşılaştırınız.
24. a.g.e., s. 113.
25. a.g.e., s. 50-51.
26. a.g.e., s. 542-543.
27. İbn Sînâ ve Meşrıkî felsefesi için bkz.: Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*,
28. Sâid, *Tabakâtu'l-ümem*, s. 71, el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye't-Ticâriyye, Kahire tarihsiz.
29. a.g.e., s. 42.
30. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 162, Leiden basımı, 1893.
31. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, c. IV, s. 67.
32. *Paul Kraws, Resâil felsefiyye li Ebî Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî*, s. 187, el-Mektebetu'l-Murtazaviyye, Tahran-Tarihsiz.
33. a.g.e., s. 185.
34. a.g.e., s. 101.
34A.a.g.e., s. 17-18.
35. İbn Nedim, a.g.e., s. 312, 358.
36. Festugiére, op. cit, c. I, s. 355.
37. Massignon in. Festugiére. c.1, s. 387.
38. Henry Corbin, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 198-199; tercüme: Nusayr Merve-Hüseyn Kabîsî, Menşûrâtü Uveydât, Beyrut 1966.
39. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 67, tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II Mektebetu'n-Nehda, Mısır 1969.
40. a.g.e., c. I. s. 72.
41. a.g.e., c. I, s. 78.
42. a.g.e., c. I, s. 123.
43. Ebu'l-Hasan el-Maltî, *Et-Tenbîhu ve'r-reddu alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, s. 96-97. Tahkîk: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut 1968. Ayrıca bakınız: s. 93 ve sonrasında el-Maltî, Maneviyatçı Fırka dediği bir fırkanın görüşlerini aktarmaktadır. Bunlar tamamen Hermetik görüşlerdir.
44. Kâmil Mustafa eş-Şîbi, *es-Sılatu beyne't-tasavvufi ve't-teşeyyu'*, s. 269-270, Dâru'l-Meârif, Kahire 1969.

45. Nicholson, *Fi't-tasavvufi'l-İslâmî ve târîhuhû*, s. 4. Tercüme: Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Lecnet'u't-Te'lîf ve't-Tercumeti ve'n-Neşr, Kahire 1956.
46. a.g.e., s. 7.
47. el-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâi bi-ahbari'l-hukemâ*, Muhtasaru'z-Züzenî, s. 185, Leipzig basımı 1903.
48. Adem Metz, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-râbi'il-Hicrî*, c. II, s. 17-18, Tercüme: Muhammed Abdulhâdî Ebu Reyda, Lecnetu't-Telif, Kahire 1957.
49. İslâm tasavvufunu araştıran şarkiyatçılar ve öğrencileri Goldziher'in "zühd dönemi" ile "tasavvuf dönemi" arasında yaptıkları ayrımı esas almaktadır. Biz böyle bir ayrımı doğru bulmuyoruz. Zühd akımı da tasavvuf akımı gibi Eski Miras'ın bir parçasıdır. İslâm, dünyada zühd üzerine kâim olmamış aksine daha ilk andan itibaren gerçekçi bir mücadele sürecine girmiştir. Fetih hareketleriyle eski dünyaya tamamen hakim olmuş, bir devlet ve medeniyet kurmuştur. Evet sahabe arasında kendilerini sürekli ibadete ve zikre veren kimseler vardı. Ama bunlar için dahi terim olarak yüklendiği anlamda "zâhidler" dememiz mümkün değildir. Bunların hali takvadan ibarettir. Her halükârda bu tür takva ve huşunun bilindiği anlamda bir tasavvufu tesis etmesi mümkün değildir.
50. Üçüncü fasılda Tedvîn Asrı'nın başlangıcı olarak H. II. yüzyılı belirlemiştik. Yukarıda da kanıtladığımız gibi gulât ve râfizîler arasında yaygın olarak gördüğümüz Hermetik tezler bu tarihden önce revaç bulmaya başlamıştır. Bu da; hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerin tedvîninin, Eski Miras'a ait görüş ve düşüncelerin yaygınlık kazanmaya başlamasına tepki olarak gündeme geldiğine dair söylediklerimizi teyid etmektedir. Bu yabancı görüş ve düşünceler, Kur'an dışında henüz hiçbir şeyi tedvîn edilmemiş olan İslâm için "tehlike" oluşturmaya başlamıştı.
51. *Resâilu İhvâni's-Safâ*, c. IV, s. 9-12, Dâru Sâdır, Dâru Beyrut 1957.
52. a.g.e., c. IV, s. 51.
53. a.g.e., s. IV, s. 52.
54. a.g.e., c. IV, s. 179.
55. a.g.e., c. IV, s. 402.
56. a.g.e., c. II, s. 24.
57. a.g.e., c. I, s. 456.
58. a.g.e., c. III, s. 213-214.
59. ed-Dâ'î Ahmed Hamîduddîn el-Kirmânî, *Râhatu'l-akl*, s. 135. Tahkik: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1957.
60. a.g.e., s. 141-142.
61. a.g.e., s. 146.
62. a.g.e., s. 157-186.
63. a.g.e., s. 197.
64. a.g.e., s. 207-209.
65. a.g.e., s. 213.
66. a.g.e., s. 221-223.
67. a.g.e., s. 237.
68. a.g.e., s. 294.
69. a.g.e., s. 302.
70. a.g.e., s. 451.

71. İsmailiyye'de zincirin ilk halkası "Nâtık"dır. Ama "Nâtık"ın mertebesi vahiy –Kitâb– getirendir. Bu kitabın "tevîl"i yani bâtınî anlamlarının çıkartması ise "Vasî"nin yani "Nâtık"ın getirdiğinin sırrını bilen ilk imamın görevidir.
72. el-Gazzâlî, *Fazâihu'l-Bâtıniyye*, s. 17. Tahkik: Abdurrahmân Bedevî, Müessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt.
73. Burada İsmailiyye'yle yetindik ve On İki İmamcılığa (=İsna Aşeriyye) girmedik. Bu mezhep İsmailiyye felsefesini temel almamasına rağmen konumuz açısından esas sayılabilecek noktalarda onunla paralellik arz etmektedir. Bunların yaklaşımlarının ayrıntıları için bkz.: Henry Corbin, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, üstteki verilerle aynı yerde.
74. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 19, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
75. Ebu'l-Alâ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 159, Dâru'ş-Şa'b, Beyrut-tarihsiz. (Eserin Ekrem Demirli ve Abdullah kartal tarafından yapılmış Türkçe çevirisi *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat* başlığıyla İz Yayıncılık tarafından 1996 yılında neşredilmiştir.
76. el-Cüneyd, *Risâletu't-tevhîd*, el yazması. Afîfî bunu üstteki eserinde zikretmiştir: s. 161.
77. *Resâilu'l-Cüneyd fi't-tasavvuf ve'l-ahlâki'd-dîniyye*, el yazması, Muhammed Celîl Şeref'den naklen, *Dirâsât fi't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 317-318, Dâru'n-Nehda, Beyrut 1980.
78. Misâk (=Elestü) ayetinin nassı şöyledir: "Rabbin Ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini aldığında onları kendi kendilerinin şahitleri kıldı "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar da "evet" dediler" (A'râf/172), Cüneyd, nefisle ilgili Hermetik yaklaşımını bu ayete dayandırmıştır.
79. el-Cüneyd, *Kitâbu'l-mîsak*, Ali Harb bunu 'et-Tasavvufu'l-İslâmî, hel hüve nefyun li'l-akl em aczun 'ani't-tahkîk' adlı makalesinde zikretmiştir. *Mecelletu'l-Fikri'l-Arabî* dergisi, s. 97, Temmuz 1980. el-Cüneyd'in buradaki görüşleri bize Numenius'un Yüce İlah düşüncesini hatırlatmaktadır.
80. Ali Harb, a.g.m., s. 98; ayrıca bkz. Afîfî, a.g.e., s. 162 öncesi ve sonrası.
81. el-Hallâc, *Kitâbu't-tavâsîn*. Bu kitabı Ahmed Emîn *Zuhru'l-İslâm*'da zikretmiştir. c. II, s. 78, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1962.
82. *Dîvânu'l-Hallâc*, tahkîk: Kâmil Mustafâ eş-Şîbî, kâfiye harflerine göre tertip edilmiştir. Matâbiu'l-Maârif, Bağdat 1974. Aynı müellife ait bir de *Şerhu Dîvâni'l-Hallâc* adlı eseri vardır. Mektebetu'n-Nehda, Beyrut 1974. "Sünnî" sûfîlerin pîri Gazzâlî'yi ileriki bir fasılda ele alacağız.
83. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, s. 51-54, tahkîk: Peder İgnatıyos Abduh Halîfe el-Yesûî, el-Matbaatu'l-Kâtolikiyye, Beyrut 1959.
84. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. III, s. 1073, yukarıdaki verilerin aynı.

10. İslâm'da Aklın Lâyık Olduğu Yere Konması...

I

Eski Miras'ın Arap-İslâm Kültürü içindeki genel görünümünü Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*[1] adlı eserinde izlediği sistematiğe bağlı olarak analiz etmeye başladığımızda onun Yunan menşeli felsefe ekolleri arasında yaptığı ayrımın ne derece bilinçli olduğunu görürüz. Şehristânî "Yunan" felsefesinin ekollerini, "hikmetin payandaları olan eskiler" yani "Yedi Filozof"un mezhebi/mezhepleri ile "Meşşâîler, Stoacılar, Aristocular.." gibi "sonrakilerin" mezhepleri olmak üzere iki ana gruba ayırır. Şehristânî'nin bu tasnifinin konumuz açısından ne kadar büyük önem arz ettiğini o zaman da ifade etmiştik. Gerçi bu tasnifte karışıklık, tarihsel sıralamaya riayet etmeme ve çakışma gibi birtakım olumsuzluklar yok değildir. Örneğin Şehristânî, Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik din felsefesini "eskiler"in grubuna sokarken bunların hepsinden çok daha önce yaşamış olan Aristo'yu "sonrakiler"in arasında değerlendirmiştir. Bu, tarihsel sürecin altüst edilmesi anlamına gelmektedir. Ama bu tasnifi analiz ederken de ifade ettiğimiz gibi bunun sorumluluğu ne Şehristânî'ye ne de İslâm düşünürleri arasında fırka tarihi yazan diğer şahsiyetlere ait değildir. Çünkü bu, onların mazîden varisi oldukları bir "miras"tır. Özellikle de Helenistik çağın yani "Âtıl Akıl" devrinin mirasıdır. Bi-

lindiği üzere bu çağın insanları Aristo'dan ve onun mantığından ferağât etmişler, Meşrikî "nübüvvet" felsefesiyle inceledikleri Pisagor'u ve onun vasıtasıyla Eflatun'u okumaya yönelmişlerdi.

Şehristânî ve meslektaşlarını tarihsel açıdan aklamak, başka bir tarihsel gerçeği görmemizi engellememelidir: O *ve arkadaşlarının İslâm öncesi dönemin tarihini teori planında altüst etmeleri, aslında İslâm felsefe tarihinde varolan fiilî bir tarihsel vaziyetin yansımasından ibaretti.* Şöyle ki; İslâm-Arap Düşüncesi'nin "Yunan" felsefe ekolleri arasında ilk tanıdığı akım ve ekoller, Şehristânî'nin "eskiler" diye adlandırdığı topluluğa ait olanlardı. Yani Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik din felsefesi. Aristo'ya gelince Arap-İslâm Düşüncesi'nin onunla tanışması daha sonraki bir dönemde olmuştur. Diğer bir ifadeyle Aristoculuğun Arap-İslâm Kültürü'ne intikali Hermesçiliğin "alim" seviyesinde gelişinden yaklaşık bir asır sonra gerçekleşmiştir. Arap Düşüncesi'nde Hermesçiliğin "avâm" seviyesindeki varlığı daha eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Bunu daha önce açıklamıştık.

Şehristânî, Aristoculuğun Arap-İslâm Kültürü'ne girişindeki bu gecikmeyi tesbit ederek tasnifte hareket ettiği tarihsel sıralama bozukluğuna dayanarak onu izah etmekte ve şöyle demektedir: "Filozoflar daha sonra sözlü aklî hikmet üzerinde sayısız ihtilafa düştüler. Sonrakiler, birçok meselede öncekilere muhalefet ettiler. Öncekilerin konuları tabiat ve ilahiyat alanlarıyla sınırlıydı. Onlar daha çok Yaratıcı ve evren üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Daha sonra buna matematiği de eklediler... Filozof Aristo onlardan sonra mantık ilmini ortaya koydu."[2] Bu verileri gerçek ve yaşanmış tarih akışı içinde ele aldığımızda Şehristânî'nin söylediklerine göre şunu söylememiz gerekmektedir: Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik edebiyata mensup düşünürler, Aristo mantığını tamamen boşlamışlar, ilahiyat, tabiat ve –özellikle Pisagorcu olmak üzere– matematikle uğraşmışlardır. Bütün bunları da "Yüce Yaratıcı hakkında" bilgi sahibi olma babında ele almışlardır. Eski Miras'tan Arap-İslâm Kültürü'ne ilk intikal eden unsurlar "Yüce Yaratıcı"nın bilinmesiyle ilgili bilgilerdir. Bunlar Hermesçiliğin ve Doğulu kalıbındaki Yeni Eflatunculuğun

özünü oluşturmaktaydı. *Doğal olarak sonuçta: özelde Aristo mantığı, genelde ise Aristo felsefesi sahneden uzak kalmış, Arap-İslâm Kültürü'nün Eski Miras'la ilk alışverişlerine konu olmamıştır..*

Durum gerçekten böyle miydi? Böyle ise sebep neydi?

Aristo Mantığı'nın Arap-İslâm Kültürü'ne girişinin, Eski Miras'a ait birçok unsurun girişinden yaklaşık bir asır sonra gerçekleştiğini söylemek, hiç kuşkusuz, hakim Arap-İslâm Kültür Tarihi yaklaşımına "vakıf olanlar"ın birçoğunu rahatsız edecektir. Bu tarih, –hangi temele dayandığını bilmediğimiz– bir yaklaşımla "Aristo mantığının müslümanların "eski ilimler" adına ilk tanıştığı ilim" olduğunu söylemektedir. Özellikle Aristo mantığının Arap-İslâm Kültürü'yle tanışmasının Hicri IV. asırda yani tercüme ve tedvin faaliyetinin başlangıcından yaklaşık iki asır sonra gerçekleştiğini söylediğimizde Arap-İslâm Düşüncesi'nin çağdaş "tarihçileri" bu sözümüzü "cehalet' veya "gerçeğe teslim olmama" olarak niteleyeceklerdir.

Bununla birlikte tarihsel gerçekler karşısında, kendiliğinden durulabileceğini ümit ettiğimiz bu fırtınaya göğüs germemiz gerekmektedir. Bu fırtına, araştırmamız ilerledikçe, her adımda biraz daha sakinleşecektir.

Şimdi ilk adımı atalım ve kendimize şu soruyu soralım: Aristo'nun Arap-İslâm Kültürü'ne girişi ne zaman, nasıl ve neden başlamıştır?

II

İbn Nedîm *el-Fihrist* adlı eserinde açtığı "Felsefe ve benzerleri gibi Eski İlimlere ait kitapların bu diyarda çoğalma sebebinin zikri" başlığı altında şunları söyler: "Bu sebeplerden biri de Halife Me'mun'un rüyasıdır: Me'mun, rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz yüzlü, geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve fiziği düzgün yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam, Me'mun'un yatağının üstünde oturuyordu. Me'mun şöyle der: "Onun huzurundayken karşısında ezildiğimi hissettim ve 'Sen kimsin?' diye sordum. O: 'Ben Aristo'yum', dedi. Buna çok sevindim ve şöyle dedim: "Ey filozof, sana soru sorabilir miyim?" "Sor" dedi. "Hüsn (=iyilik güzellik) nedir?" diye sordum. "Akılda iyi

ve güzel olan" dedi. "Sonra nedir?" diye sordum. "Şeriatta iyi ve güzel olandır" dedi. "Sonra nedir?" diye sorduğumda "Çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır" dedi. "Sonra nedir?" dediğimde "Sonra , sonra yoktur" dedi. Aristo'nun kitaplarının çevrilmesinde bu rüyanın büyük rolü olmuştu. Me'mun Roma imparatoruyla yazışıyordu. Bu rüyadan sonra ondan yardım isteyerek, Roma'nın sahip olduğu eski ilimlere ait kitaplardan bir derlemeyi göndermesini rica etti. Roma imparatoru bir süre tereddüt ettikten sonra onun bu isteğini yerine getirdi."[3]

Bu rüya için ne diyebiliriz? Asılsız bir hurafe? Ya da her halükârda bir rüya?!

Cevap ne olursa olsun, burada Me'mun'un rüyasıyla ilgili olarak bizi ilgilendiren husus, Me'mun'un bu rüyayı fiilen görüp görmediği veya rüyanın gereğini yapıp yapmadığı değildir. Biz ve düşünce hayatımız konusunda tecrübe sahibi herkes şunu iyi bilmktedir ki, Halife Me'mun, eski ilimleri içeren kitapların getirilip tercüme edilmesi yolunda devletin bütün imkanlarını seferber etmiştir. Onu, böylesine büyük bir faaliyete girmeye gördüğü rüyanın sevkettiğini söylemek belki doğru olmayabilir. Ama böyle bir rüyayı gerçekten görmüşse, bu rüya söz konusu faaliyetine başlamasının sebebi değil ancak sonucu 'olabilir. Bunu gayet iyi biliyoruz. Ama İbn Nedim'in rivayetine de hakettiği ilgiyi göstermemiz gerekir. Çünkü ortada bir metin, yani tarihsel bir belge var. Ve bu belge bize, Me'mun döneminde başlatılan hummalı tercüme ve telif faaliyetinin gerekçesini anlatıyor. İbn Nedim bu metni H. 377 yani Me'mun'un ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra yazmıştır. Söz konusu "rüya" ister Me'mun döneminde ister ondan sonra kaydedilmiş olsun onu belgeleyen kişi, *bir rüyanın taşıyabileceği anlam ve delaleti ona yükleyebilmiştir*. Şimdi gerçekçi tarihsel verilerin ışığı altında bu rüyayı okumaya ve "tabir" etmeye çalışacağız.

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki müslümanların halifesi Me'mun'un rüyasında Aristo'yu görmesi o dönemde hakim olan bilgi sahası içinde özel bir yeri olan bir olaydır. VIII. fasılda Hermetik düşüncede bilginin duyular veya akıl yoluyla değil gaybî güçler vasıtasıyla elde edilmeye çalışıldığını söylemiştik. Buna göre gaybî güçler

onu insanın nefsine veya –yaygın İslâmî kullanımla– kalbine bırakmaktaydı. Bu olay uyku esnasında veya uyanıkken yaşanan dalga hallerden birinde gerçekleşmekteydi. İslâm Düşüncesi bu tür "bilgi"yi "rüya-i sâdıka" adıyla çok erken bir dönemde tanımıştır. Me'mun'un rüyasını kaleme alan kişi, vahiy meleği Cebrail (a)'in insan suretinde Resul (s)'ün meclisine gelmesi ve ona sorular sorarak cevap almasını anlatan meşhur "Cibrîl Hadisi"ni çağrıştıran bir üslup kullanmıştır. Bu hadiste Cebrail (a) sorularının cevaplarını alıp meclisten ayrıldığında Allah Resûlü (s), beraberindeki müslümanlara dönerek şöyle demişti: "Bu Cebrail'di. Size dininizi öğretmek için gelmişti." Aynı temanın Halife Me'mun'un rüyasında da işlenmesinin hedefi gayet açıktır: Rüyaya gerektiği kadar doğruluk izâfe etmek sûretiyle "rüya-i sâdıka" olarak kabul görmesini sağlamak, böylece Me'mun'un, öncekilerin kitaplarını toplattırıp devletin imkanlarıyla tercüme ettirme girişimleri dinî bir meşrûluk kazanacaktı.

Peki, ya sonra?

Rüyada Halife Me'mun'un "öğretici=muallim"e soru soran bir öğrenci konumunda olduğunu görüyoruz. Buradaki "muallim", Aristo'dur. Ama neden özellikle Aristo? Rüyanın analizi babında sorduğumuz bu soru, tarihsel vakıa planında kendisini ısrarla dayatmaktadır. Tarihsel açıdan sabit olduğu gibi başta Aristo'nunkiler olmak üzere eskilerin kitaplarını Bağdat'ta getirten Me'mun'dur. Halife, bu kitapları daha çok Roma'dan getirtmiş ve tercüme edilmelerini emrederek bu uğurda hiçbir masraftan kaçınmamıştır. Peki Halife'yi buna sevkeden faktörler nelerdir? Rüya, bu faktörleri kendine göre açıklamaktadır. Me'mun ile Aristo arasında geçen diyalog, tek konu üzerinde yoğunlaşmaktadır: "«Hüsn=iyilik, güzellik» nedir?" Aristo'nun cevabında, talep edilen husus ortaya konmaktadır. Talep edilen, "hüsn"ün mahiyeti değil, onu idrak etme/öğrenme vasıtalarıdır. Me'mun'un öğrenmek istediği kısaca söylemek gerekirse bilgi araçlarıdır. Aristo –ya da rüya sahibi Me'mun– bunları üç hususla sınırlamışlardır: Akıl, Şeriat; *Cumhûr* (=çoğunluk) ki bunu, dinî literatürde "icma" ile ifade etmemiz mümkündür. "Şeriat" Kitap ve Sünnet'i

de içerdiği için bilginin kaynakları aynı zamanda akaid ve şeriatın "usûl"ü olmaktadırlar. "Hüsn" meselesinin, aklî kavrayışla irtibatlandırılmasına gelince, bu da Mutezile'nin konuyla ilgili yaklaşımına uyum arz etmek için söz konusu olmuştur. Rüyanın bu bölümü, süsleme ve asıl hedefi gizleme babında ele alınabilir.

Bize göre rüyanın ortaya koymak istediği şey; Mutezile'nin "hüsn-kubh"le ilgili teorisinin onaylanması değildir. Rüya ile tamamen farklı bir şey murad edilmektedir ki bunun da delili Me'mun'un *soru sormayı sürdürmesi ve Aristo'nun onun önünü tıkayarak "Sonra, sonra yoktur", demesidir.* Rüyanın gerçek hedefi, Aristo'nun zikrettiği bilgi kaynaklarından başka hiçbir bilgi kaynağının olamayacağının vurgulanmasıdır. Öyleyse gerçek murâd Akıl, Şeriat ve Cumhur (=icma)un bilginin temel kaynakları olarak onaylanması değil *bunların dışında kalan kaynakların reddedilmesidir.* Rüyanın "Sonra, sonra yoktur" gibi keskin bir ifadeyle anlatmak istediği şey *gnostisizm* ve *irfan*dan başkası değildir. Şu halde Me'mun'un ivme kazandırdığı, devletinin imkanlarını yoluna seferber ettiği ve özellikle Aristo'yu temel alan tercüme faaliyetinin esas hedefi; Maniheist gnostisizm ve Şîî irfancılığıyla yani Abbasîlere muhalefet eden güçlerin bilgi kaynaklarını susturmaktı. Temelde Aristo'nun eserlerini konu alan bu hummalı tercüme faaliyetleri, Me'mun'un çizdiği yeni bir stratejiyi oluşturmaktaydı. Bu strateji gereği siyasî muhaliflerin yaslandıkları bilgisel kaynaklar çekilip alınacak, en azından sarsılacaktı... Şimdi bu stratejiyi biraz daha aydınlatarak arkaplanı ve uzantıları hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Yedinci fasılda Maniheizmin hilafet devleti için ne büyük bir tehdit oluşturmaya başladığını ve özellikle Halife Mehdî olmak üzere bütün Abbasî halifelerinin Maniheizm hareketini sayısız vasıtalarla bastırmaya çalıştıklarını görmüştük. Bu vasıtaları örneklememiz gerekirse şunları zikredebiliriz: Halife Mehdî'nin Maniheistlerin takip edilmeleri ve yakalanmaları için "Zındıklar Divanı" (=Dîvânü'z-Zenâdika)'nı kurmuştur. "Zındıklar" ifadesi o dönemin literatüründe özellikle Maniheistler için kullanılmaktaydı. Maniheistleri

bastırmaya yönelik icraatlar H. 166 yılında doruğuna ulaşmış ve Mehdî bu kimselerin tamamen imhasına girişmiştir.

Kılıçla yapılan bu mücadele ve takibâtın yanısıra "kalem"le mücadele de başlatılmıştır. Evet, Emevîler döneminde Maniheizme yönelik reddiyeler yazılmıştır. Emevîlerin son döneminde boy göstermeye başlayan Maniheistlere ilk cevabı Mutezile fırkasının kurucusu/teorisyeni Vasıl b. Ata (Ö. H. 131) vermiş ve *er-Reddu ale'z-Zenâdika* adlı bir risale telif etmiştir. Ama gerek Vasıl'ın gerekse o dönemin alimlerinin yazdıkları reddiyeler, ferdî infial ve tepkilerden öteye gidememiş, Maniheizmle mücadele için bir devlet politikası/stratejisi geliştirilememiştir. Ancak Abbasîler döneminde devlet bu işe el koymuş ve yeni bir strateji oluşturmuştur. Bilindiği gibi Maniheistler Emevî Devleti'ni ortadan kaldıran ihtilal hareketinin safları arasında kendi mezheplerinin propagandasını yapmış ve o hengamede bir hayli taraftar toplamışlardı. Yeni devletin sorumluları olan Abbasî halifeleri henüz ilk günlerden itibaren kendilerini gizli-açık çalışan dinamik bir mezhebin karşısında buluvermişlerdi. Mezhebin taraftarları, kitap, risale ve bildirilerini oldukça kabarık sayılarda dağıtarak toplumun kültür hayatını ele geçirmeye çalışıyorlardı. Abbasîlerin bu mezhebe aynı sahada çok daha güçlü ve örgütlü bir çıkışla cevap vermeleri kadar doğal bir şey olamazdı. İşte bu bağlamda öncülüğünü devletin yaptığı ve büyük İslâm şehirlerinin hepsini destekleme kampanyası içine alan *ilmin tedvîni ve bölümlere ayrılması* süreci başlatıldı. Bu sürecin Arap-İslâm Kültürü için ne büyük bir önemi haiz olduğunu üçün bölümde izah etmiştik. "İlmin tedvîni"ne –özel bir tarzla hadislerin yazımına– Arap-İslâm kültür mirasının toplanmasını hedefleyen bir tepki olarak bakılabilir. İlmin tedvîn edilmesi, dallara ayrılması; Maniheizm, diğer İslâm düşmanı akımlar ve –aralarında Şîa da olmak üzere– devlet karşıtı güçlerin kültür alanında zayıflatılmalarından başka bir şeyi hedeflememekteydi.

"Zındık" kavramı, öyle görülüyor ki önceleri sadece Maniheistleri tanımlamak için kullanılırken kültürel alandaki çatışmaların şiddetlenmesiyle birlikte akidesinde kuşkuya düşülen herkes –hatta tak-

va ve huşu gösterisinde bulunmayan bütün hasımları– için kullanılmaya başlamıştır. Halife Mehdî oğlu Hâdî'ye vasiyetinde şöyle demektedir: Oğlum, eğer bu görev (=hilafet) sana kalırsa, işini gücünü bırakmak pahasına o çeteyle uğraş. Onlar öyle bir gruptur ki işin başında halkı zahiren hoş olan; günahlardan uzak durma, dünyada zühd sahibi olma ve ahiret için çalışma gibi hususlara davet eder ve sonra da kendilerine katılanları önce eti ve temiz suya dokunmayı haram görmeye ve uykuya terketmeye daha sonra da biri nur (=aydınlık) diğeri zulmet (=karanlık) olan iki ayrı ilaha tapmaya çağırırlar." Gördüğünüz gibi Halife Mehdî, Maniheistlerin "İki ilahlılar" (=Ashâbu'l-isneyn) olduklarını açıkça söylemektedir. Tarihî kaynaklar "zındık" teriminin, kapsam bakımından daha da genişletildiğini ve Abbasîlerin siyasî muhaliflerini de içermeye başladığını kaydetmektedirler. Bu durumda bunun Halife Mehdî'nin ölümünden (H. 169) sonra gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Abbasîler döneminde karşıt grup taraftarlarının yanısıra, başta hıristiyanlar olmak üzere zımmîler de "zındık" adıyla anılır olmaya başlamıştır. Bunlara ilaveten, kötü ahlâklı, içki ve kadına düşkün kimseler, kuşkucular, maddeciler, bağımsız düşünenler ve kelâm ehli de "zındık" sıfatıyla nitelenenler arasına girmişlerdir."[4] Akılcı eğilimiyle tanınan Halife Me'mun (H. 198-218) "zındıkların" fiziksel yöntemlerle tasfiye edilmelerinin doğuracağı vahim sonuçları idrak ederek, onlara karşı aklî münâzara ve düşünsel propaganda yolunu benimsemiştir"[5]. Me'mun –muhtemelen– siyasî terörün, ideoloji sahiplerini ideolojilerine daha fazla sarılmaktan başka bir şeye itmeyeceğinin bilincinde olan bir yöneticiydi. Özellikle de Maniheistler devlet terörüne muhatap olageldikleri için illegal örgütlenme ve tam gizlilik içinde propaganda yapma konusunda köklü deneyimlere ve altyapıya sahip bir mezhebin bağlılarıydı. Maniheistlerin dayandıkları bilgisel temel, bir tür vahye benzer olan gnose (=irfân) idi. Bu da bilginin "muallim"den yani yukarıdan öğrenilmesini gerektiriyordu. Maniheist eğitimde düşünce ve görüşe yer yoktu.. Öyle ise gnosa karşı güçlü bir silah geliştirmek için üzerinde kafa yormalıydı. Bu silah, pek âlâ cedel ve mantık olabilirdi. Bu açı-

dan bakıldığında *Me'mun'un rüyasının Aristo'nun zatı için değil Mani ve taraftarlarının susturulması için görüldüğü daha iyi anlaşılacaktır.*

Me'mun döneminde Abbasîleri tehdit eden sadece Maniheist gnostisizm değildi. Şiî "irfancılığı" ve giderek çoğalan *Bâtınî* hareketler de devleti olabildiğince rahatsız etmekteydi. Me'mun işte bütün bu tehditlerin baskısı sonucunda Aristo'dan medet umarak genel bir mücadele stratejisi çizmek zorunda kalmıştır. Bu strateji; dinî ve ideolojik içerikli çatışmalarda aklın (=Evrensel Akıl) "hakem tayin edilmesini" esas alan bir stratejiydi. Gerçek şu ki Abbâsîlerle Alevîler (=Ali (r) soyunun hilafet hakkını savunanlar) arasındaki çekişme, Emevîleri yıkmak üzere kurdukları ittifakın Abbasîler yüzünden yıkılmasından sonra daha da su üstüne çıkmıştı. Bu iki grup, Emevîler'i devirmek için birlikte hareket etmiş ve aynı safta çarpışmışlardı. Ama, ayaklanmanın başarıya ulaşmasından sonra Abbasîlerin hilafeti kendi tekellerine alma istekleri bölünmeye yol açmıştı. İki grup arasındaki mücadele, salt siyasî ve askerî değildi. Aksine belki bunlardan çok daha çetin geçen başka bir mücadele daha vardı ki o da ideoloji alanında yaşanıyordu. Tabiî ki ideoloji, her zaman olduğu gibi siyaset için vardı! Zaten bunun aksi hiç görülmemiştir.

Şîa (=Alevîler), siyasî mezhebini "vasiyyet", "imamın masumluğu" dolayısıyla "Resul (s)'ün varisliği" temelleri üzerine tesis etmiştir. Tabiî bu ikinci temel, "hilafette veraset" konusunda önceliğin kime ait olduğu konusunu hemen gündeme getirmektedir. Şîa, geçen fasılda da açıkladığımız üzere "nübüvvet" felsefelerini borçlu oldukları Hermesçiliği bitip tükenmez bir kaynak olarak görmüştür. Bu nedenle de "İslâm'da ilk Hermesleşenler Şîîler" olmuştur. Bu, Massignon'un ifadesidir. Yine o fasılda açıkladığımız gibi Şîa'nın Hermesçiliği benimsemesi oldukça erken bir döneme rastlamaktadır (H. II. yy'ın başları=Emevî döneminin sonları). Şîa'daki bu etkileşim özellikle "gulât-ı Şîa" diye bilinen aşırı uçlarda gözlemlenmektedir.[6] Bunlar Hermetik düşünceleri en kapsamlı boyutlarda kullanmışlardır. Örneğin –Şîa'da Vasî ve İmam'a tekabül eden– "Muallim" düşüncesi, arınma, irfan ve Yüce İlah temaları bunlarda aynen mevcuttur. *Bazı aşırı uçlar Allah hakkın-*

da "tecsîm" (=cisimlendirme) ifade edecek birtakım ifadeler kullanmışlarsa da bunlar sadece ilahlık veya bazı ilahî vasıfların "imam"a nakledilebilmesi için söylenmiştir. Massignon'un bu konuda söyledikleri oldukça dikkate şâyandır: "Sünnî fırka kitaplarının iddialarının aksine hiçbir aşırı Şîa fırkası bu üç modelden[7] hiçbirinin Allah'ın cevheri olabileceğini söylememiştir. Gulât-ı Şîa'nın bütün fırkalarına göre Allah'ın, zâtıyla bilinmesi imkansızdır. O, her türlü sıfat ve duyunun üstündedir. Bu fırkalar açısından, mesele; "müşâreket" (=ortaklık) yoluyla ilahlaştırma meselesidir. Müşâreketin şekli fırkanın tercih ettiği örneğe göre değişkendir."[8]. İmam'ın şu veya bu şekilde ilahlığa müşâreketinin kabul edilmesi, *onun Allah'la sürekli ve güçlü bir ilişki içinde olduğu ve "ilm"i O'ndan aldığının vurgulanması içindir.* Geçen fasılda tezlerindeki Hermetik karaktere işaret ettiğimiz gulât mensuplarından biri olan el-Muğîre b. Saîd el-Cebelî'nin savunduğu *"tecsîm", kelimenin tam anlamıyla bir "cisimlendirme" değildir. O bunu, imamlara yapılan vahyin sürekliliğini açıklamak ve vurgulamak için bir vasıta olarak kullanmıştır.* "el-Muğîre de diğer gulât gibi tecsîm" düşüncesini savunuyordu. Ama onu diğerlerinden ayıran nokta; bunu, açık bir hedef için yapmış olmasıdır. Şöyle ki, Muğîre'ye göre Allah'ın alfabedeki harflerin sayısı kadar organı vardır. O, böylesine bir düşünceyi savunarak sanki şunu söylemek istemektedir: Vahiy, bizatihi Allah'ın Resul veya İmam'a inmesidir. Onların aldıkları her vahiy aslında bir hulûldan ibarettir. Vahiy sürdükçe hulûl de devam eder."[9]

H. 148 yılında vefat eden büyük Şîî İmamı Cafer-i Sâdık, gulâtın imamlarla ilgili sözlerinden rahatsızlığını ifade etmesine ve silahlı mücadele yöntemine muhalefet edip Abbasîler ve Ehl-i Sünnet'le barışçıl bir ortamda yaşama isteğini vurgulamasına rağmen bütün tarih kaynakları onun, öncelikli hedefi "kültürel egemenlik" olan genel bir stratejiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Cafer'in stratejisine göre "siyasî egemenlik" kültürel egemenliğin ardından gelecekti. Gerçek şu ki Şîî alimleri arasında Şîî mezhebinin disipline edilmesi ve üzerindeki "şüpheler"in giderilmesi konusunda en çok uğraş veren Şîî şahsiyeti odur. O, bu bağlamda sayılı öğrencilerinden ve büyük da-

vetçilerinden biri olan Ebu'l-Hattâb'ı kovup ondan berî olduğunu ilan etmekten geri durmamıştır. Cafer-i Sâdık'ın bu kişiyi kovma sebebi; kendisi hakkında aşırılığa sapmaya başlaması, ona "gayb ilmi"ni isnad etmesi ve ilahın Cafer-i Sâdık'ta hulûl ettiğini iddia etmesiydi. Aşırılığı bu şekilde dışlayan Cafer-i Sâdık "nübüvvetin verâseti" inancını ne kendinden ne de diğer Şîa imamlarından uzak tutmamıştır. "Nübüvvetin verâseti", dinin hakîkî yüzünü anlama ve Kur'ân'ın "bâtın"ını bilme tekelini elde tutmak demekti. Dolayısıyla o da Şîî irfancılığını zedeleyecek bir şey yapmamış aksine onu teyid ederek bir tür dinî meşrûluk kazandırmıştır. "Cafer-i Sâdık imamların çok yüce bir manevî mertebeye sahip olduklarını ve bu mertebenin "nübüvvet" mertebesine yakın olduğunu söylemekte, imamları Nebîden tebliğ ediciler konumuna oturtmaktaydı. Dolayısıyla imamların öğretileri bizatihî Nebî (s)'nin öğretileri gibi olmaktaydı. Cafer-i Sâdık'ın bu görüşlerini aktaran el-Küleynî, imametin dünyadaki nübüvvetler zincirinin bir halkası olduğunu söylemekte ve bunu İmam Cafer-i Sâdık'a isnad etmektedir."[10] Şîî Düşüncesi'nin sayılı uzmanlarından biri olan Henry Corbin de bu anlamda bilgiler aktarmıştır: "*Bütün müslümanlar Nübüvvet dairesinin Hâtemü'l-Enbiya (s) ile hitâm (=son) bulduğunu söylerken Şîîler ikinci bir dairenin, velâyet dairesinin varlığını iddia ederler... Aslında –Şîîlere göre– hitâm bulan sadece "teşrî'î nübüvvet" (=Şeriat getiren peygamber/lik) olup manevî hâli ifade eden kelime anlamıyla sınırlı nübüvvet bâkidir. İslâm öncesindekiler "nebîler" (=enbiyâ) olarak bilinirken biz bunlara veliler (=evliyâ) demekteyiz. Değişen sadece isim olup muhteva bâkîdir*".[11] Diğer Şîî imamların tamamı gibi Cafer-î Sâdık da bu görüşü savunuyor ama bu meselede "takiyye" (=gizlilik) ilkesine sarılmak gerektiğini söylüyordu. Cafer'e göre bu mesele, özellikle Sünnî rakiplerin ve Abbâsîler'in sıkı gözetimi altında yaşayan Şîîler tarafından son derece dikkatli davranmalarını icap ettiren gizli noktalardan biridir. Cafer-i Sâdık bu gizliliğe atfettiği önemden dolayı –yukarıda da zikrettiğimiz gibi– en önemli adamlarından birini gözden çıkarmakta tereddüt etmemiştir. O, böyle yapmak suretiyle hareketini korumuştur. Bu anlamda kendisinden şu sözleri rivayet

edilmiştir: "Allah'a yemin ederim ki Şîa'daki iki kusuru kaldırmak için kollarımı çürütürdüm: Hafif meşreplik ve gizliliğe riayet etmeme." Yine o şöyle demiştir; "Bizim davamızı yüklenmek, sadece kabul ve tasdik etmekle olmaz. Bizim davamızı yüklenmek, aynı zamanda onu gizlemeyi ve ehli olmayanlara açmamayı da bilmektir."[12]

Kültürel egemenliği ve "nübüvvetin sırrı"na sahip olma iddiasıyla birlikte birtakım lakap ve sloganları ön plana çıkarmak suretiyle psikolojik etkinliği ele geçirmeyi hedefleyen bu "barışçıl" stratejiye karşı Abbasîler de aynı silahları kullanma yolüna gitmişlerdir. Bu bağlamda Alevî (=Şîî) kaynaklı her düşünceye, alternatif bir Abbâsî düşünceyle karşılık vermişlerdir. Örneğin Şîî kökenli "Mehdî" ve "Kâim" düşüncelerine karşı "Abbâsî Mehdisi" ve "Abbâsî Mansûru" düşüncelerini geliştirmişlerdir. Şîîlerin Resul (s) kaynaklı gizli ilimlere sahip oldukları iddiasında karşı çıkarak, Abbasiler'in de kendilerine özgü bir mirasa sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Halife Mehdî oğlu için hazırladığı vasiyete şöyle yazmıştır: "Bu Seft'e iyi bak ve onu iyi sakla. Çünkü onda atalarının ilmi saklıdır. Olup bitenin ve Kıyamet gününe kadar olacak her şeyin ilmi ondadır."[13] Vasiyette geçen *seft*, kadınların zinet eşyalarını koydukları bir kutudur. İşin ilginç tarafı bu kelimenin Şîî kültüründe benzer işlev yüklenen *cefr* kelimesini çağrıştırmasıdır. Ebu'l-Hattâb ve taraftarlarının iddiasına göre Cafer-i Sadık, kendilerine deri veya deriden bir kap (=*cefr*) emanet etmiştir. İddialarına göre bu kap, çeşitli yazmalar içermektedir. Yazmalarda gayb ilmi, Kur'ân'ın bâtınî tefsiri ve gelecekle ilgili bilgiler semboller halinde yazılıdır.. Sadece bu kadar da değil Abbasîlerle Şîîler arasında lakaplar, semboller ve gizli ilimler konusundaki rekâbet o derece genişlemiştir ki guluv (=aşırılık) boyutuna kadar ulaşmıştır. Sonuçta imamlarının ilah olduklarını iddia eden Gulât-ı Şîa'nın yanısıra Abbasî halifeleri hakkında benzer şeyleri söyleyerek onları ilahlaştıran Gulât-ı Abbâsîler (=Râvendiyye fırkası) zuhûr etmiştir. Abbasîlerin göz yumdukları bu fırka, onları yüceltme ve haklarında aşırılığa gitme görevini üstlenmişlerdi. Bütün bunlara bir de Şîîlerin iddia ettikleri "vasiyet"e karşı Abbasîlerin de "Resul (s)'ün, amcası Abbas b.

Abdulmuttalib'e vasiyet ettiği"[14] tezlerini eklersek durumun ne kadar vahim bir boyut kazandığını anlamamız daha kolay olacaktır.

Şîîlerin kültürel stratejileri halk kitlelerinin sempatisini kazanmayı hedefleyen lakap ve sloganlarla sınırlı kalmayıp Cafer-i Sâdık'la birlikte mezhebin disipline edilerek doktrine dönüştürülmesine yöneldi. İşte bu aşamada Cafer-i Sâdık'la birlikte başka bir şahsın daha adı ön plana çıkmaktadır. Şîî düşüncesinin doktrine edilmesinde büyük rolü olan bu adamın adı Hişam b. el-Hakem'dir. İbn Nedim ondan bahsederken "Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed'in (Cafer-i Sadık) arkadaşlarından, Şîî kelâmcılarından biri olup imamet konusunda derin bilgi sahibi, mezhebi düzenleyip teorize eden ve kelâm sanatında yetkin olan bir şahsiyettir... Halife Me'mun döneminde Bermekîler'in mağlubiyetinden kısa bir süre sonra gizlendiği yerde ölmüştür", der. İbn Nedim Hişam b. el-Hakem'e birçok kitap isnad etmiştir. Bunlar arasında başlıcaları; *er-Reddu ale'z-zenâdika ve ashâbi'l-isneyn, et-Tevhîd, er-Reddu alâ ashâbi't-tabâi'* ve Aristo'nun tevhidle ilgili yaklaşımına dair yazdığı bir eserdir. Bunlar dışında Kimya sanatının dalları olan mizân ve tedbir hakkında da birçok kitap yazmıştır."[15] Hişam b. el-Hakem'in beslendiği en önemli kaynak Hermetik metinleridir. *Gerçekten de ilk aşırı uçlarla (=gulât-ı evâil) cüz'î olarak Hermesleşmiş olan Şîa, Hişam'la birlikte düzenli olarak Hermesleşmeye başlamıştır.* Bu ilk Şîî "filozof" –Hermesçilerin Irak'taki kalesi olan– Kûfe'de doğup büyümüş, yetişme döneminde sıfatların reddi ve Yüce İlah gibi düşünceleri olan Cehm b. Safvan'ı izlemiştir. Ona isnad edilen "tecsîm" ise daha önce işaret ettiğimiz veriler ışığında ele alınmalıdır. Bunu tekrar ifade etmemiz gerekirse, aşırılığa sapanlar, cismî sıfatlarla imamların mertebelerini yükselterek onları Rablik ilmine vâkıf kimseler olarak takdim etmek istemekteydiler. Nitekim bunu teyid eden birçok metin vardır. Ebu Hasan el-Eş'arî, "Allah, cisimdir" sözüyle Hişam b. el-Hakem'in ne kasdettiği hakkında şunu söylemiştir: "O, mevcûttur, bir şeydir (=varlık) ve kendisiyle kâimdir."[16]. İbn Hazın ise, Cehm b. Safvân, Hişam b. el-Hakem ve Endülüslü Bâtınî Muhammed b. Abdullah b. Meserre'yi aynı kefeye koyarak şu görüşü

onlara isnad etmektedir: "Allah Teâlâ'nın ilmi kendinden olmayıp muhdes (=sonradan olma) ve mahlûk (=yaratılmış)tur."[17] Allah ile Allah'ın ilminin bu şekilde temyiz edilmesi Hermesçiliğin; dünyayı bilmeyen, her türlü değişiklik ve eksiklikten münezzeh olan Yüce İlah ile Yaratıcı İlah veya İlk Akıl arasındaki ayrımına tıpatıp benzemektedir. Hermetik metinler Yüce İlah'ın Yaratıcı İlah'a dünyanın şeklini verdiği dolayısıyla bu anlamda "ilm-i mahlûk" (=yaratılmış ilim) olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünceyi İbn Teymiye'de açık olarak okumaktayız: İbn Teymiye diyor ki: Hişâm b. el-Hakem, Cehm b. Safvan ve bu ikisinin görüşünde olanlar şunu söylemektedirler: "Rab, ilim, kudret, kelâm, irade, rahmet, rıza, gazap ve diğer sıfatlardan hâlîdir. O, bu vasfedilen sıfatların hepsinden münezzehtir. Bunlar ancak yaratılmış ve ondan kopukturlar."[18]

Hişam b. el-Hakem sayesinde Şîa'nın düşünce planında gerçekleşen bu düzenlemeyle Şîî hareketi özellikle Me'mun döneminde illegal örgüt faaliyetinde bir ivme kazanmıştır. Mesele, temelde Hattâbiyye fırkasının gelişmesi ve "İsmailiyye fırkası"na dönüşmesi dolayısıyla Bâtıniyye'nin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Ebu'l-Hattâb, –daha sonra kendisinden berî olduğunu ilan etmiş olmasına rağmen– İsmail b. Cafer'le birlikte olmuştur. Ebu'l-Hattab onunla gulât arasında köprü vazifesini üstlenmiş üstâdın öğrencisine, daha doğrusu "manevî baba"nın "oğlu"na yardımı şeklinde yardımcı olmuştur. Ebûl-Hattâb'a ilaveten Meymûn el-Kaddâh da (Cafer-i Sâdık'ın azatlısı) İsmail'in hizmetinde görev yapıyordu. Meymûn, babası Cafer hayatta iken ölmüştür. Cafer de ondan bir süre sonra vefat etmiştir. Meymûn, İsmail'in mehdiliğine inanan yeni bir fırka kurmuştur. İsmail'in oğlu Muhammed'in yetişmesinden sonra Meymûn onun mehdî olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Meymûn'un ölümünden sonra hareketi oğlu Abdullah yönlendirmeye başlamış ve hareketi zirveye taşımış, Ubeydiyye-Fâtımiyye (=Fâtımîler) devletinin kuruluşuna ön ayak olmuştur. Burada Meymun el-Kaddâh ile oğlu Abdullah'ın Ebu'l-Hattâb'ın taraftarlarından olduklarına işaret etmemiz gerekir. Hattâbiyye hareketi, Meymun el-Kaddâh ve oğlunun katılımıyla tarihte İsmailiyye

(=İsmailîlik) olarak bilinen fırkanın doğuşuna zemin hazırlamıştır.[19] Hattâbî-Kaddâhî hareketinin Karâmitîlerin kurucusu olan Hamdân Karmat'ın hareketiyle aynı zamanda faaliyet gösterdiğini ve aralarında etkileşim olduğuna da işaret etmemiz gerekir. Karâmitalar, akîde ve batınî boyutları bakımında İsmailîlikle aynı düzlemde buluşan bir fırkaydı. Her ikisi de Halife Me'mun döneminde ortaya çıkmışlardı. Bağdâdî konuyla ilgili şöyle der: "Bâtınîlik davası, Me'mun döneminde Hamdân Karmat ve Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'la başladı."[20]

Me'mun'a meşhur rüyasını gördürten (!) işte bu tarihsel şartlar ve ortamdı. Abbasî devletinin Şîî kökenli muhalifleri, devlet tebaasının büyük kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı başarmışlardı. Çok geçmeden "düşünce" "fiziksel güç"e (=sağlam illegal örgütlere) dönüşmeye başladı. Me'mun, zındıkları kılıçla bastırmanın artık mümkün olmadığını görüyordu. Çünkü herkes birbirini zındıklıkla suçluyordu. Me'mun işte böyle bir ortamda "aklî münâzara" geleneğini başlattı ve bu münâzara meclislerinde kendisi de bizzat bulundu. Geniş halk kitlelerinin Cafer-i Sâdık'ın ahlâk ve itibarı dolayısıyla Şîî düşünceye sempati beslediğini farkeden Me'mun da benzer bir yol izlemeye karar verdi. Me'mun'u bu konuyla böylesine ilgilenmeye iten bir diğer unsur da Cafer'in ölümünden sonra giderek artmaya başlayan illegal Şîî örgütleriydi. Me'mun'un yeni stratejisi iki boyutluydu: a. Şîî hareketi oyuna getirerek kamuoyuna açılmasını ve illegal örgütlerini bizzat kendisinin su üstüne çıkarmasını sağlamak; b. Şîî batınî inancıyla daha güçlü mücadele etmek.

*Me'mun'un stratejisinin ilk boyutu*yla ilgili olarak tarihsel kaynaklarda şu bilgilerle karşılaşmaktayız: Me'mun, Şîî davasına ve davetçilerine şefkat ve ilgi göstermeye başlamış, hatta H. 201 yılında veliahtlığı Şîîlerin sekizinci imamları olan Ali Rıza b. Musâ Kazım b. Cafer-i Sâdık'a devrettiğini ilan etmiştir. Bu, hilâfetin Abbâsîlerden Alevîler'e devredilmesi demekti. Şîî kaynakları bunun bir hile olduğu üzerinde müttefiktirler. Bu kaynaklara göre Me'mun'un başvurduğu hilenin gerçek hedefinin Şîî hareketini deşifre olmaya sevketmek suretiyle ileri gelen kadrolarını tasfiye etmekti. Bu arada Me'mun'un

aynı strateji çerçevesinde Abbasîler'in sembolü olan siyah giysileri bırakıp Şîîlerin sembolü olan yeşil elbiselere büründüğünü de hatırlatmamız gerekir. Her halükârda Me'mun'un planı başarılı olmuş ve Şîî kaynaklara göre, İmam Ali Rıza öldürülmüş ve Me'mun yeniden siyah giymeye başlamıştır. Veliahtlığa da kardeşi Mu'tasım'ı atamıştır. el-Kıftî bu konuda, müneccim Abdullah b. Sehl b. Nevbaht'tan sözederken anlattığı anlamlı bir hikâyede bazı şeyler söylemişti: "Bu Me'muncu müneccim gerçekten sanatında tanınmış biriydi. Me'mun da onun yetkinliğini bilir ve takdir ederdi. Zaten o ancak seçilmiş ve herkesçe tanınan alimleri kendisine yaklaştırırdı. Me'mun, Müminlerin Emirî Ali b. Ebi Tâlib (r)'in torunlarının Mansur ve sonraki Abbasî halifelerinden duydukları korkuyla gizli ve zahidâne bir hayat sürdüklerini görüyordu. Bu hayat tarzı, onları avam nezdinde merak ve tazim konusu haline getiriyor, halk onların sırrına vakıf olmak istiyordu. Çoğu onlar hakkında peygamberler gibi şeyler düşünüyor, sıfatları hakkında aşırılığa düşerek şeriat dairesinden çıkıyorlardı. Me'mun önce halka fiziksel cezalar uygulayarak vazgeçirmeyi düşündü. Sonra biraz daha kafa yorunca, halkın onların gerçek yüzlerini –aralarındaki fasık ve zâlimleri– görmek sûretiyle haklarında gerçekçi düşünmeye sevkedilmesini daha uygun gördü. Böylelikle Ehl-i Beyt, halkın gözünden düşecek, haklarındaki övgüler yergiye dönüşecekti. Me'mun dedi ki: "Onlara ortaya çıkmalarını emredersek korkar ve hakkımızda suizanda bulunarak çağrımızı kabul etmezler. Ama onlardan birini ön plana çıkarır ve onu imam olarak takdim edersek belki alışır ve içlerindeki hareketleri açığa vurmaya başlarlar. Böylece avam da onların halini ve gizlenmeleri dolayısıyla bilmedikleri yönlerini görürler. Bundan sonra başlarına geçirdiğim kişiyi ortadan kaldırır ve önceki hale tekrar dönerim." Me'mun, kendi ifade ettiği bu görüşe daha yatkındı. Ama öyle kapalı davranıyordu ki bu görüşü en yakın çevresinden dahi gizledi. Bir gün Fadl b. Sehl'i çağırarak Ali (r)'nin soyundan bir imam atamak istediğini söyledi ve kimin daha uygun düşeceğini sordu. Bir müddet düşündükten sonra ikisi de Ali Rıza üzerinde karar kıldılar. Fadl b. Sehl işin iç yüzünü bilmemesine

rağmen Ali Rıza'nın imamlığı için gerekli tertibat üzerinde düşünmeye, biat için uygun zamanı araştırmaya başladı. Sonunda yengeçin müşterinin altına düştüğü vakti seçti. Abdullah b. Sehl b. Nevbaht bunu söyledikten sonra şöyle der: Me'mun'un bu biat işindeki gerçek niyetini öğrenmek istedim. Acaba işin bâtını da zâhiri gibi miydi? Yoksa bambaşka bir hedef mi söz konusuydu. Zira Me'mun'un aldığı karar gerçekten çok büyük bir hadiseydi. Biat edilmeden önce güvenilir hizmetçileri vasıtasıyla Me'mun'a yazarak kendisine şöyle dedim: Zü'r-riâseteyn'in (Fadl b. Sehl) biat için seçtiği bu vakitte biat akdolmayacağı gibi bozulur. Çünkü Müşteri kendi şeref evinde yükseliyor olsa da Yengeç, devrilen burçtadır ve dördüncüdedir ki o da ceza evi olan Merih'tir. Bu da uğursuzluk ve zorluk demektir. Zü'r-riâseteyn bunu gözden kaçırmış görünüyor"... Me'mun bana yazdığı cevapta şöyle diyordu: "Söylediklerine vakıf oldum. Allah seni iyilikle mükâfatlandırsın. Ama bunu sakın Zü'r-riâseteyn'e söyleme. Eğer görüşünü değiştirirse bunun senden olduğunu bilirim.." Ben söylememe rağmen Zü'r-riâseteyn de hatasını farketmişti. Ama ben, –Me'mun'un beni suçlamasından korkarak– ilk zamanlamasının doğruluğunu ısrarla savundum. Biat işi bitip geçinceye ve Me'mun'dan kurtuluncaya kadar bildiklerimi kimyese söylemedim."[21]

Bu rivayet ister sağlıklı, ister asılsız olsun, tarihsel olarak sabit olduğu üzere Halife Me'mun fiilen Ali Rıza'ya biat etmiştir. Ama Ali Rıza bir süre sonra zehirlenerek öldürülmüştür. Me'mun da bundan sonra eski haline dönerek hilafeti yine Abbâsîler'e çevirmiştir. Me'mun'un Ali Rızâ'ya biat etmesi tabiî ki fanatik Abbasî taraftarları arasında umulmadık bir feverana yol açmış ve planın başarılı olması için gereken sükûnet hali zedeleendiği için Şiî örgütleri legalize olmaya sevketmeyi hedefleyen plan suya düşmüştür... Ama *Me'mun stratejisinin ikinci boyutunu* vakit kaybetmeksizin devreye sokmuştur. Me'mun'un meşhur rüyasıyla temellendirilen bu boyutta Aristo ve Yunan kökenli Evrensel Aklın yardımına başvurmak söz konusuydu.

Me'mun, Maniheist gnostisizm ve Şiî irfan öğretisiyle mücadele etmek için Aristo'ya yönelmişti. Maniheist gnostisizm ve Şiî İrfan-

cılığı aslında tek bir tabiata sahiptirler ve her ikisi de Sünnî hilafet iddiasında olan Abbasîlerin sahip olmadıkları bir silaha dayanarak siyasî muhalefet oluşturmayı hedefliyorlardı. Abbâsîler'in savundukları Sünnî Hilâfet, Hatemu'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn (=Peygamberlerin ve Resullerin Sonuncusu) olan Muhammed (s) ile nübüvvet ve vahyin hitam bulduğu düşüncesine dayanıyordu. Me'mun'a göre "Âtıl Akl"a ve onun Şîî ve Maniheist tezlerine karşı dimdik durabilecek bir silah gerekliydi. "Âtıl Akla" karşı çıkarılabilecek yegâne silah, onun ezelî rakibi alan "Evrensel Akıl"dı. İşte Me'mun dönemi Abbasî Devleti bu aklı Arap-İslâm Kültürü'ne tayin etmek ve onunla dinî "ma'kûl" arasında bir uzlaşma tesis ederek gnostik saldırılara cevap vermeye çalışmak zorunda kalmıştır. Gnostik saldırılar sadece Abbasî devletinin siyasî otoritesini değil aynı zamanda iki cephesiyle (Mutezilî ve Sünnî) "resmî" din düşüncesini de tehdit ediyordu. Bu konuda Henrich Becker şunları söyler: "Gnostisizm, İslâm'la siyasî ve dinî bir savaş içindeydi. İslâm dini, bu savaşta Yunan felsefesinden yardım almış ve Ortaçağ Avrupası'ndaki ekol çağı dünyasına benzer bir dinî-aklî ilimler dünyası oluşturmaya çalışmıştır. Resmî İslâm, sanki gnostisizme karşı Yunan düşüncesi ve Yunan felsefesiyle elele vermiştir... Halife Me'mun'un Yunan filozoflarının eserlerinden mümkün olduğunca büyük oranda Arapça'ya çevrilmesi o faaliyetinde gösterdiği hamaseti bundan başka bir şeyle açıklamak mümkün değildir. Me'mun'un bu hamaseti, doğulular arasında görülmüş veya anlaşılabilmiş bir hamaset değildir. İnsanlar bunu da günümüze kadar bu açık fikirli zorbanın (!) bilime olan sevgi ve düşkünlüğüne bağlayarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Eski tıp ekollerinin tanınmış tabiplerinin kitapları, duyulan fiilî ihtiyaçlar üzerine tercüme edilmiştir. Bu bağlamda Aristo'nun kitapları da zorunlu olarak ihtiyaçlara binaen tercüme edilmiştir. Ama mesele sadece ilmî kitapları çevirmede gösterilen hamaset meselesi olsaydı, Homeros ve diğerlerinin destanları da çevrilen kitaplar arasında yer alırdı. Ama gerçek şu ki halk çevrilen kitaplara pek rağbet etmemiş ve bunlara ihtiyaç hissetmemişlerdir."[22]

Şîî kaynakları Me'mun'u stratejisinin birinci boyutunu teyid etmeleri ve onu Ali Rıza'nın öldürülmesini planlamakla suçlamalarıyla birlikte aynı stratejinin ikinci boyutunu da teyid etmekte ve *Me'mun'u Yunan felsefesini yaymak sûretiyle "nübüvvet ilmi"ni yok etmekle suçlamaktadırlar*. Aynı kaynaklar *İhvan-ı Safâ Risâleleri*'nin telif edilmesini, Me'mun'un bu kültür politikasına karşı Şîî-İsmailî tepki olarak takdim etmektedirler. Buna göre geçen fasılda da açıkladığımız gibi irrasyonel Hermetik karaktere sahip olan İhvan'ın *Risâleler*'i Halife Me'mun'un "Yunan" Evrensel Aklı'na sığınmasına verilen Şîî-İsmailî cevabı temsil etmektedir. Yemenli tarihçi İdris İmâdüddîn (Ö. H. 872) *Uyûnu'l-ahbâr* adlı kitabının dördüncü cildinde şöyle der: "Müttakî imam Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib babasından sonra imamlık görevini üstlenmiş ve davetçilerini Silmiyye'den (Suriye'den bir belde) değişik İslâm diyarlarına göndermiştir... Me'mun, Ali Rıza b. Mûsa b. Cafer'i kandırdığında Allah'ın emrinin kesildiği ve huccetinin ortadan kalktığını zannetmişti. Me'mun bu zanna ve vehme iyice kapıldığında Muhammed (s)'in şeriatını değiştirmeye ve insanları Yunan felsefesine ve ilimlerine dayandırmaya çalıştı. İmam, halkın Me'mun'u boş sözlerine meylederek dedesinin şeriatından yüz çevirmelerinden endişe duyduğu için *Resâilu İhvâni's-Safâ*'yı telif etti." Aynı tarihçi *İhvan-ı Safâ Risâleleri*'nin fihristini ele alırken şunları söyler: "*İmam Ahmed bu risâleleri, Me'mun'a ve tabilerine karşı huccet olsun diye telif etmiştir. Çünkü Me'mun ve taraftarları 'Nübüvvet ilmi'nden sapmışlardı.*" Aynı bilgiyi yine Yemenli fakih Şerefüddîn Cafer b. Muhammed b. Hamza (Ö. H. 834)'da da görmekteyiz. Şerefüddîn, İmam Ahmed'in telif ettiği risâlelerin "Me'mun diye bilinen kişinin, ümmeti müneccimlerin dinine teslim etmeye çalışması" üzerine kaleme alındığını vurgulamaktadır. Günümüzde bilinen en eski İsmailî kaynak olan Fâtımî Devleti'nin başkadısı Numan b. Hayyûn et-Temîmî (Ö. H. 363) *er-Risâletü'l-müzehhebe* adlı kitabında (s. 72) şunları söylemektedir: *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nin müellifleri, gizli imamlar Abdullah, Ahmed ve Hüseyn ile

dört davetçi Abdullah b. Hamdân, Abdullah b. Saîd, Abdullah b. Meymûn ve Abdullah b. Mübârek'tir.."[23]

İhvan Risaleleri'nin İsmailî karaktere sahip olduğunu vurgulayan bu metinler, telif tarihini de Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Emtâ ve'l-muânese* adlı kitabında verdiği ve günümüze kadar öyle bilinen tarihten daha erken bir döneme dayandırmaktadırlar. Ebu Hayyân'a göre *Risaleler* kendi çağdaşı olan bir cemaat tarafından yaklaşık H. 373 yılında telif edilmiştir. *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nin Hermetik karakteri güneş gibi ortadadır. Telif tarihi ise metinlerinin içeriğine göre "gizlilik dönemi"ne yani Fâtımî Devleti'nin kuruluşundan (H. 296) öncesine uzanmaktadır. Yukarıdaki metinler de bunu teyid etmektedir. İsmailî rivayetler, *Risaleler*'in yazımına İmam Abdullah'ın başladığını ifade etmekte ancak İmam Abdullah'ın H. 212'de vefat etmesiyle telifi H. 229 yılında ölen oğlu İmam Ahmed'in devam ettirmiş olduğunu haber vermektedir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nin gerçekten Şîî-Batınî kanadının Me'mun'un kültürel politikasına tepki olduğunu görürüz. Me'mun'un stratejisi, gnostik Şîî tezlerine Aristo ilim ve mantığına dayanan aklî tezlerle direnmeyi esas alıyordu. *İhvan-ı Safâ Risâleleri;* Arap-İslâm Kültürü içindeki irrasyonel gnostik "bâtınîliği" derinleştirerek önce "nefisleri" sonra "bedenleri" ele geçirmeyi hedefleyen genel İsmailî stratejisi çerçevesinde değerlendirilmelidir.[24] Böylelikle "Âtıl Akıl" yani özellikle Hermesçi ve Yeni Pisagorcu metinler, *İhvan Risaleleri*'nin yaymayı hedefledikleri bütün dinleri kuşatıcı "felsefî din"in beslendiği kaynak olacaktı. Şu halde, Me'mun'un merkezî devlet otoritesini güçlendirmek amacıyla dayandığı "Evrensel Akl"ın otoritesine karşı *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nin gerçekleştirmeye çalıştıkları ideolojik "icma"nın özü buydu.

Gördüğümüz gibi Evrensel Akl'ın Arap-İslâm Kültürü'nde göreve atanması; Abbasî Halifesi Me'mun ile Devletin Şîî-Batınî hasımları arasındaki siyasî-ideolojik mücadele çerçevesinde gündeme gelmiştir. Eski Miras, bu mücadelede sonuna kadar silah olarak kullanılmıştır: Şîa, vahyin imamlarda devam ettiğini söyleyerek siyasî ve

dinî imametteki ehliyetlerini vurgulamak için gnosa–"Âtıl Akl"a–başvururken, Me'mun da Mutezîlî zihniyetin onayladığı ve siyasî vakıanın işlediği şekilde Arap-dinî ma'kûlü "Yunan" Evrensel Aklı'nın yardımına başvurmuştur. Şimdi şu soruyu sormamız gerekmektedir: "Evrensel Aklın bu iş içinde görevlendirilmesi nasıl ve hangi yönde gerçekleştirilmiştir?"

III

Üstteki soruları cevaplandırma aşamasında Me'mun'un başlattığı ve bizzat kontrol ettiği bu tarihsel işin gerçekleştiği şartları ve ortamı biraz açmamız gerektiğine inanıyoruz. Yunan kökenli "Evrensel Akıl" ilimlerinin Arapça'ya aktarılma işi gerçekten tarihsel bir iştir. Bu ilimlerin Arapça'ya aktarılmasının hangi şartlar ve nasıl bir ortamda gerçekleştiğini bilmek; bu faaliyetin sırf siyasî ve ideolojik boyutlarını anlamak için yararlı olmayacaktır. Aynı zamanda bu bilgiler sayesinde Arap-İslâm Düşüncesi'nin sonraki dönemde şahit olacağı gelişmeleri ve bu aktarım işinin bizatihi Arap Aklı'nın oluşumu üzerindeki yansımalarını gözlemlememizde yardımcı olacaktır. Fakat "Evrensel Akıl" kavramını şu ana kadar tam olarak belirlemedik. Özellikle Aristo mantığı ve ilimlerinin Me'mun öncesinde Arap-İslâm Kültürü içindeki yerini tespit etmedik. Dolayısıyla Aristo mantığı ve ilimlerinin Me'mun'un rüyasından önceki varlığı konusuyla ilgili olarak bu faslın başında ortaya attığımız "kuşkular" için şu ana kadar yeterli gerekçeler göstermedik. Oysa bu kuşkuların tarihsel bir gerçeğe dönüşebilmesi, söz konusu gerekçelerin varlığına bağlıdır. Genel tarihsel çerçevesini belirlediğimiz bu meselenin tartışılma vaktinin artık geldiğine inanıyoruz.

İlk Mutezilîler'in özellikle de Allâf ve Nazzâm gibi büyük Mutezilî düşünürlerin Maniheistlere verdikleri cevaplarda Eski Miras'daki "aklî ma'kûl"den istifade ettikleri konusunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Ama onlar bunu, bir bütün çerçevesinde değil "perakende" ve "olgunlaşmamış" bir surette yapmışlardır. Şehristânî, onların aktarımları için aynen bu kelimeleri kullanmaktadır. Allâf ve Nazzâm gibi düşünürler, büyüsel Hermetik eğilime tâbi olmayan Yunan tabiat ilimleri-

nin çeşitli kavramlarını kullanmışlarsa da onların bu kullanımı, "Evrensel Akl"ın ürünleriyle düzenli bir ilişkiye girme boyutuna ulaşmamıştır. Evet bazı kaynaklar, ilk Mutezilîler'den bir bölümünün Aristo'ya dahi reddiyeler yazdıklarını kaydetmektedirler. Ama bu reddiyelerin metinlerine sahip olmayışımız, reddedilen kişinin gerçek Aristo mu yoksa sahte Aristo mu olduğunu saptamamızı engellemektedir. Bu bir yana, Mutezile'nin Aristo'yu fiilen anlamış olup olmamaları hususu da bizatihi çeşitli kuşkulara mahal teşkil etmektedir. Örneğin onların istidlâlde tercihli yöntemleri olan (gâib için şâhidle istidlâlde bulunma) yöntemini ve belli sonuçlar için koydukları "aklî önermeler"i savunmaları, sonra metodlarının Kur'ânî beyân ve Arapça'yla yakından irtibatlı olması gibi gerçekler, Mutezile ile Aristo ve mantığı arasına aşılması güç engeller koymaktadır. Bunlar, Mutezile'nin Aristo'yu gerçek anlamda kavramalarını dahi zorlaştırırken ona reddiye yazdıklarını düşünmek, ne derece makûl görülebilir? el-Kıftî'nin zikrettiği aşağıdaki olay, bu konuda oldukça önemli bir veri teşkil etmektedir:

el-Kıftî, Aristo'nun *es-Semâu ve'l-âlem* adlı eserinin tercüme ve şerhini anlatırken şunları söyler: "Ebû Hâşim el-Cübbâî (Mutezilî), Aristo hakkında bir şeyler söylemiş ve *Tasaffuh* (=araştırma) adını verdiği bir kitap yazarak onda Aristo'nun kurallarını iptal etmiştir. Aristo için kullandığı lafızlarla onun, kitabını üzerinde inşa ettiği kurallarını sarsmıştır". el-Kıftî sözüne devam ederek şöyle der: "Yahya b. Adiy vezirlerin bir kutlama münasebetiyle kurdukları meclise misafir olmuştu. Mecliste Kelâm ehlinden kimseler de vardı. Vezirlerden biri onlara şöyle demişti: 'Haydi Şeyh Yahya ile Kelâm edin (=konuşun). Çünkü o, felsefe fırkasının başıdır'. Bunun üzerine Yahya vezirden kendisini mazur görmesini istedi. Vezir sebebini sorunca Yahya şu cevabı verdi: "Onlar benim ifadelerimi anlamadığı gibi ben de onların terimlerini anlamam. *Tasaffuh* kitabında Cübbâî'nin başına gelenlerin burada benim başıma gelmesinden korkuyorum. O, bu kitabında Aristo'nun kurallarını altüst etmiş ve onu anladığını zannettiği kadar reddiyede bulunabilmişti. Kendisi mantık kurallarını bilmediği için yaptığı reddiyenin de bir anlamı kalmamıştır. Oysa kendisi,

Aristo'nun dahi yaşasa bu reddiyeye karşı en ufak bir şey söyleyemeyeceği vehmine kapılmıştır."[25] Görüldüğü gibi H. 321 yılında yani Me'mun'dan yaklaşık bir asır sonra vefat eden meşhûr Mutezilî kelâmcı Ebû Haşim el-Cübbâî'nin dahi Aristo'ya yaptığı reddiyede, Aristo'nun tabiat felsefesini dayandırdığı aklî ilkeler ve mantık kurallarına vâkıf olmadığı ortaya çıkmaktadır. H. 363 yılında vefat eden Yahya b. Adiyy bile çağdaşı olan Mutezilî düşünürlerin Aristo'yu ve onun felsefesinin özünü bilmediklerini ifade ettiğine göre ilk Mutezilîler'in felsefeye özellikle de Aristo felsefesine vukûfiyetleri ve ona yazdıkları reddiyeleri noktasında kuşkuya kapılmak, en doğal hakkımız olacaktır. Yahya b. Adiyy'in yaşadığı dönemde bırakın Aristo'nun eserlerinin Arapça çevirilerini, Kindî ve Fârâbî gibi Aristocu düşünürlerin eserleri yaygın şekilde mevcuttu. Onların, buna rağmen Aristo'yu tanımamaları hayrete şâyân bir durumdur.

Gerçek şu ki Me'mun'un başlattığı düzenli tercüme faaliyetinden önce Aristo'nun Arap-İslâm Kültürü içindeki varlığı oldukça sınırlıydı ve birkaç parça metinden ibaretti. Onun eserlerinin tercüme tarihine bakmak dahi, "Âtıl Akl"ın Arap Kültürü içinde yaklaşık yüzyıl nasıl rakipsiz biçimde at koşturduğunu görmek için yeterlidir. Mevcut kaynaklara göre Aristo'dan yapılan ilk tercüme, *es-Semâu ve'l-âlem* kitâbı olup Yuhanna el-Bıtrik (Ö. H. 200) tarafından çevrilmiştir. Görülen o ki bu çeviri dahi anlaşılabilir ve ihtiyaca cevap verebilir nitelikte değildi. Çeviride karmaşık, muğlak ve anlaşılması güç bir dil kullanılmıştı. Bu nedenledir ki, İbn Nedim'in de işaret ettiği gibi, Huneyn b. İshak (Ö. H. 260) bu çeviriyi tashih etmek zorunda kalmıştır.[26] Buna göre Aristo'nun Arap-İslâm Kültürü'ne ilk giriş tarihi olarak çok güçlü bir kanaatle Huneyn ve oğlu İshak'ın (Ö. H. 298) dönemini verebilmekteyiz. Sahte Aristo'nun Arap Kültürü'ne sızmasına gelince, bu da İbn Nâima el-Hımsî'nin (Ö. H. 220) *Esûlucya* kitabını tercüme etmesiyle başlamıştır. Açıkça görüldüğü üzere Aristo'nun Arap-İslâm Kültürü'ne girişi ancak Me'mun dönemiyle söz konusu olmaya başlamıştır. Bu dönemde de Halife'nin kültür stratejisi çerçevesinde Aristo Arapça'ya aktarıl-

mıştır. İşaret etmeden geçemeyeceğimiz bir husus da Aristo'nun Arap-İslâm Kültürü'ne girişinin aşamalı olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Bunun en açık delili; *Kitâbu'l-Burhân* veya *'İkinci Analîtikler*'in ancak Hicrî dördüncü asırda Arapça'ya çevrilmiş olması ve bu işi Ebu Bişr Metta b. Yunus'un (Ö. H. 328) üstlenmiş olmasıdır. Metta b. Yûnus, Fârâbî'nin çağdaşıydı. Şu anda bizi en çok ilgilendiren de tercüme olayının bu boyutudur.

Evet, İbn Nedim "İbnu'l-Mukaffa"nın Aristo mantığının bazı bölümlerini örneğin *Kategoriler*'i ve *el-İbâre* kitabının özetini Arapçalaştırdığını söylemektedir. Bilgilerimize göre İbnu'l-Mukaffa' H. 142 yılında ölmüştür. Saîd el-Endelûsî de bu veriyi doğrulamakta ve ona *Birinci Analitikler* kitabıyla Porphyrius'un "*Mantık Kitabına Giriş*"inin tercümelerini de eklemektedir. Bunlar İbn Nedim'in zikrettiklerine ilave edilmesi gereken tercümelerdir.[27] Ancak bu meseleyle özel olarak ilgilenen Paul Kraus konuyla ilgili değerli bir araştırma hazırlamış ve sonuçta söz konusu tercümelerin İbnu'l-Mukaffa'ya değil oğlu Muhammed'e ait olduğunu ortaya koymuştur. "Muhammed b. İbn'l-Mukaffa', Halife Mehdî veya Hâdî döneminde Yahya b. Halid'in *Organon* kitabını özetleyerek tercüme etmiştir." *Kraus* sözüne devamla şöyle der: "Aristoculuğun İslâm içindeki tarihini öğrenebilmek için öncelikle şunu kabul etmemiz gerekir ki Aristo'nun ilk mütercimi, *Organon* kitabının ilk üç bölümünü Süryanîler'in izlediği yolda onlara çeviren kişidir. Ancak Aristo felsefesinin tanınması, mantık dışındaki kitaplarıyla ancak Halife Me'mun döneminde söz konusu olabilmiştir."[28] Aristo'nun Yunanca orijinallerinden çevrilme eserlerinin tümü bir veya birden fazla çevirisiyle bize kadar gelmektedir. *Kitâbu'l-kevn ve'l-fesâd* ile *Metafizika* kitabının son iki makalesi dışında bütün eserleri Arapça'ya çevrilmiştir.[29] Bütün bu çeviriler esas Halife Me'mun'un devletin bütün imkanlarını seferber ederek hızlandırdığı tercüme faaliyetinin ürünleridir. Me'mun döneminde başlayan bu hummâlı tercüme faaliyeti kesintisiz olarak IV. asrın ikinci yarısına Yahya b. Adiyy ve İbn Zür'a'ya kadar sürmüştür. Paul Kraus ifadesine göre bu hareket Aristo külliyatının tamamını Arap diline kazandırmıştır.[30]

Me'mun öncesi dönemde Arap-İslâm Kültürü içinde varlığı olmayan Aristo'nun Helenistik çağda da gündemde olmadığına işaret etmemiz gerekir. Helenistik çağda, Hermesçilikle Yeni Eflatunculuğun hakimiyeti söz konusuydu. Sekizinci fasılda bu konudan söz etmiştik. Evet Aristo Mantığı Hıristiyan ilahiyat çevrelerinde dinî diyalektiklerde kullanılıyordu. Ama Aristo Mantığı'nın sadece sembolik boyutu –özellikle de Kıyas (=Birinci Analitikler)– kullanılıyor, Burhan ve burhanın ilkeleri dışlanıyordu. Hatta bunları öğrenmek dahi yasaktı. Hıristiyan ilahiyatçılar da bir tür "kelâmcı" idiler ve kendilerince ulaşılmış önyargılar vardı. Onların bütün istedikleri, bu yargıların sembolik olarak yapılandırılıp zıt görüşlere karşı savunmalarını yapmaktı. Ama hem daire hem de çerçeve aynıydı. "teslîs=üçleme" dairesi ve onun Hıristiyan çerçevesi. Burada Fârâbî'ye ait tarihsel değeri büyük bir metin aktarmak istiyoruz. İbn Ebî Usaybia, Fârâbî'nin –bize ulaşmamış– bir kitabından aktarımda bulunuyor. Fârâbî bu metninde "felsefenin ortaya çıkışı"ndan söz ederek şöyle demektedir: "Felsefe öğrenimi Roma İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra iki merkezde yoğunlaşmıştır: İskenderiye ve Roma Hıristiyanlık dini gelinceye kadar bu durum böyle devam etmişse de Hıristiyanlığın doğuşuyla Roma merkezindeki felsefî faaliyet durmuştur. Felsefe öğreniminin tek merkezi İskenderiye olmuştur. Bir süre sonra Hıristiyanların kralı bu durumu tekrar gözden geçirmek istemiş ve rahipleri toplantıya çağırmıştır. Onlar da uzun uzun tartıştıktan sonra Aristo'nun mantıkla ilgili kitabının "vucûdî şekiller" *el-eşkâlü'l-vücûdiyye* (el-Burhân) bölümüne kadar öğretilmesini, ondan sonrasının öğretilmemesini uygun görmüşlerdir . Onlara göre, kitabın söz konusu bölümü Hıristiyanlık öğretisi için zararlıydı. Öğrenimine izin verilen bölüm ise Hıristiyanlığın savunulmasında işe yarayacak bir bölümdü. Böylece Roma'daki mantık öğretimi bu küçük miktarla sınırlandırılmış oldu. Kalan bölümler ise, gizli kaldı. Uzun bir süre sonra İslâm'ın doğuşuyla birlikte felsefe öğretimi, İskenderiye'den "Antakya"ya taşındı. Fârâbî diyor ki: «Ben, *Burhan* kitabını sonuna kadar Yuhanna b. Haylân'dan öğrendim. Öğrendiğim bölüm "el-eşkâlü'l-vücûdiyye sonrası" olarak

adlandırılıyordu. Oysa daha önce bu ilmin belli bir parçası okutuluyordu."[31] Meyerhof; Renan ve Steinscheider'den şunu nakleder: *Organon*'dan Süryânîce'ye yapılan çeviriler Birinci Analitiklerin yedinci bölümünde durmaktaydılar."[32] Bu da Fârâbî'nin sözlerini teyid etmektedir. Ayrıca bundan Aristo eğitiminin bir bütün olarak başlamasının da onun dönemine rastladığını çıkarmaktayız.

Yukarıdaki verilerden şu sonuca ulaşmaktayız: Eski Miras'ın Arap-İslâm Kültürü içindeki varlığı Me'mun dönemine kadar Helenistik Çağ'ın bir uzantısı şeklinde olmuş, bu çağın kültür, bilim ve epistomolojik sistemi Arap-İslâm Kültürü'ne de dahil olmuştur. Ancak Me'mun dönemiyle birlikte –yukarıda açıkladığımız ortam ve şartların doğal bir sonucu olarak– "kökler"e yani "Evrensel Akl"a dönüşe dayanan bir "diriliş" ve "aydınlanma" hareketi başlamıştır.[33] Hareketin temel hedefi de –yukarıda izah ettiğimiz gibi– Aristo; onun ilim, felsefe ve mantığı olmuştur. Bu olaylara, geçen fasılda yaptığımız "Avâmî" Hermesçilikle "Alim" Hermesçiliği arasındaki ayrımın ışığı altında baktığımızda şunu söylememiz mümkün olmaktadır: İslâm, Mekke'de Allah'ın vasıtaları oldukları iddiasıyla putlara tapma eylemlerinde kendini gösteren "Avâmî" Hermesçiliğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışsa, Me'mun döneminde girişilen "Diriliş" hareketi de nübüvvetin, imamların şahsında devam ettiği iddiasına dayanan Şîî İrfancılığı'nda kendini gösteren "Alim" Hermesçiliğe karşı bir tepki olarak gündeme gelmiştir. "Diriliş" hareketi sayesinde Arap-dinî makûl ile Yunan kökenli Aristocu aklî makûl arasında "tarihsel" bir buluşma gerçekleşmiştir. Bu; aynı zamanda İslâmî Beyanî bilgi sistemiyle Yunan menşeli Burhancı bilgi sistemi arasında bir mutabakatın sağlanması anlamına gelmekteydi. Şimdi bu "tarihsel" buluşmanın içerik ve boyutlarıyla "Evrensel Akl"ın Arap-İslâm Kültürü içindeki varlık şekillerini irdelemek istiyoruz.

IV

İlk Arap filozofu el-Kindî (H. 185-252) idi. Kindî, tanınmış bir Arap kabilesi olan Kinde'ye mensuptu. Onu, İslâm tarihindeki "Akıl Dev-

leti"nin ilk filozofu olarak da görebiliriz. Bu devlet "Âtıl Akl"ı saf dışı bırakmayı öncelikli görevleri arasında görüyordu. Maniheist ve Şiî hasımlarının gnostik tezlerine "Evrensel Akıl"la cevap vermeye çalışan bu devlet, Me'mun, Mutasım ve Vâsık'ın devletiydi. Kindî, bu üç halifenin de çağdaşıydı. Mütevekkil dönemine dek şahit olmuş ama bu dönemde, gerçekleştirilen "sünnî ihtilâl"den dolayı birtakım baskılara maruz kalmıştı. Geçen fasılda da işaret ettiğimiz gibi özellikle Mu'tezilî nüfuzunu kırmayı hedefleyen bu ihtilâli Halife Mütevekkil gerçekleştirmişti. Kindî, yaşadığı dönemin ideolojik mücadelelerinin tam ortasında yer almış ve her zaman "Akıl Devleti" uğruna çarpışmıştı. Bu bağlamda Hermetik yönlendirmeden uzak olan salt felsefî mütâlaalarını özetleyerek, bulunması ve okunması kolay küçük hacimli risâleler halinde çoğalttırıp dağıtmıştır. Kindî'nin bu çalışmaları Arap-dinî makûle riayet eden, evren ve insanla ilgili ilk bilimsel ve felsefî bakış açısını temsil ediyordu. Kindî, bu risaleleriyle Maniheizm ve Batınî kökenli Şiîlikle mücadele eden dinî makûlün yardımına koşuyordu. Genelde Aristo'nun görüşlerini esas aldığı tabiat ilimleriyle ilgili birçok risaleye de sahip olan Kindî, bunlarla irfancı bilgi sistemine tamamen zıt bir bilgi sisteminin temellerini de atmış oluyordu. Bu bilgi sistemi duyularla algılanandan akılla kavranana, somuttan soyuta doğru gidiyor, manevî sûfî tecrübesine değil tabiat ve toplum tecrübelerine dayanıyordu... Kindî, tabiatla ilgili bu risalelerinin yanısıra "Âtıl Akl"ın temel tezlerini de ele almış ve bunlara hücum ederek dayanaklarını yıkmaya çalışmıştır.

Bu bağlamda Kindî'nin, hasımlarının eserlerini çoğu zaman aynen zikrederek reddiyeler yazdığını görüyoruz: *er-Reddu ale'l-Mennâniyye ve'l-Mesneviyye*. Hermesçilikle de mücadele eden Kindî, onların ana tezlerinin asılsızlığını ortaya koymakta. Örneğin Hermetik kimyanın batıl olduğunu açıkça ilan etmektedir: *Kitâbu't-tenbîh alâ huda'i'l-Kîmyâiyyîn* ve *Kitâb fî ibtâli da'vâ men yedde'î san'ate'z-zehebi ve'l-fıdda* kitapları bunlardandır. Yine o, Yüce İlah düşüncesine ve onunla bağlantılı olan nübüvveti iptal anlayaşına karşı çıkmakta ve bu anlayışın asılsızlığını ispatlamak için *Kitâb fi't-tevhîd alâ sebîli ashâ-*

bi'l-Mantık ve *Kitâb fî isbâti'n-nübüvve* adlı eserlerini telif etmektedir.[34] Kindî her iki kitabında da irfancıların yöntemine tam zıd bir yönteme sahip olan Mantıkçıları izlemiştir.

Sadece bu kadar da değil. el-Kindî'nin başlattığı "Evrensel Akl"ı Arap-İslâm Kültürü'nde "görevlendirme" hareketi, Aristo'nun akılla ilgili teorisinin yeniden canlandırılmasını ve Yeni Pisagorcu tevillerden arındırılmasını da kapsamıştır. Bilindiği üzere bu teviller, Aristo'nun ortaya koyduğu "akl-ı faâl"ı semavî akıllardan farklı bir akla dönüştürmüşlerdir. Kindî ise Aristo'nun yaptığı akılla kavranabilir objeleri (=ma'kûlât) anlama yeteneğine sahip olan "akl-ı bi'l-kuvve" ile akılla kavranabilir objelerin (=ma'kûlât) nefiste kabul edilmesiyle hâsıl olan "akl-ı bi'l-fiil" arasındaki ayrımı aynen benimsemiştir. Kindî, "akl-ı bi'l-fiil"i *beyânî akıl* veya *zâhir akıl* gibi isimlerle anmıştır.[35] Bu akıl, insan tarafından aktif olarak kullanılan akıldır. Aristo'nun "akl-ı faâl" olarak isimlendirdiği ve kişiyi potansiyelden dinamiğe (=kuvveden fiile) çıkarma görevini yüklediği, Kindî'nin "fiil ile ebedî olarak var olan akıl"diye adlandırdığı "akıl"; Kindî'ye göre eşyanın nefiste teşekkül etmesinden önceki "eşyanın külliyâtı"ndan başkası değildir. Bu küllîler nefste tahakkuk ettiklerinde "akl-ı müstefâd" (kazanılmış akıl) olurlar. Kindî der ki: "Nefs, türlerin kendisinde birleştikleri an, fiilî akıl (=akl-ı bi'l-fiil) sahibi olur. Bu birleşmeden önce ise potansiyel akıl (=akl-ı bi'l-kuvve) sahibidir. Potansiyel olarak (kuvve halinde) varolan her şeyi, fiil haline sokan başka bir şey vardır. Potansiyel akıl sahibi olan nefsi, eşyanın türleriyle birleştiği fiilî akıl sahibi hale getiren bizatihi eşyanın küllîleridir. Bunların nefisle birleşmesiyle nefis, akıl sahibi olur. Yani o, artık eşyanın küllîlerine vakıf olan bir akla sahiptir. Eşyânın küllîlerine gelince bunlar, nefste potansiyelden fiiliyata dönüştüklerinde ortaya, nefsin "kazanılmış aklı" çıkar. Oysa daha önce nefsin potansiyel bir aklı vardı. Şu halde nefsi, potansiyel akıldan fiili akla taşıyan, eşyanın küllîleridir."[36] Sonuç olarak Kindî'nin anladığı anlamdaki "Akl-ı bi'l-fiil" ile Fârâbî ve İbn Sînâ'nın semâvî akıllar sıralamasında onuncu mertebeye koydukları "akl-ı faâl" arasında bir benzerlikten söz etmek kesin-

likle hatalıdır. Çünkü Kindî, "faâl akl"ı Aristo'nun "küllîler" diye adlandırdığı olgudan ayrı bir şey olarak görmeyip Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo'nun akıl teorisiyle ilgili tevillerinin dayanağını oluturan "feyz" (=taşma) düşüncesine de kesinlikle katılmamaktadır. Bunların da ötesinde Kindî Allah'ın "akıl" olarak adlandırılmasını da reddetmektedir. Çünkü Allah'ın "akıl" olması, ma'kûllerin çoğalmasına paralel olarak çoğalmasını gerektirecektir. Kindî'ye göre Allah, her açıdan Bir'dir. O: "O, Bir ve Hak'dır. Mâ'kûlattan olmayıp unsur, cins, tür, nefs ve akıl değildir. Kendisinden başkasına nisbetle bir değildir. Aksine tek başına Bir'dir.."[37]

Gördüğümüz gibi Kindî Hermesçilik, Yeni Eflâtunculuk ve diğer gnostik eğilimlerin ikâme ettkikleri ilahiyat âlemindeki piramidsel sıralamayı çok açık bir şekilde reddetmektedir. Gnostik düşünceye sahip olanlar, ilâhî bilginin beşerî bilgiyle bitişik olduğuna dair tezlerini bu sıralamaya dayandırmaktadırlar. Kindî ise "Allah'ın yalnız başına Bir olduğunu" söyleyerek Allah'ın dışında başka bir ilâhî varlığın olabileceği düşüncesini baştan reddetmektedir. "Küllî Akıl" veya "Onuncu faâl-akıl" gibi olgular gnostik düşüncede ilahî bilgi ile beşerî bilginin arasındaki köprüler olarak görülmekte ve bunlar vasıtasıyla bilgisel ve ontolojik açıdan Allah'ı âlemden ayıran uçurumun aşılabileceği zannedilmektedir. Oysa Kindî Hermesçilik ve Yeni Eflâtunculuk gibi akımların Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları bilgisel ve ontolojik köprüleri salt İslâmî bir yaklaşımla --özellikle de Mu'tezilî yönteme dayanarak– reddetmektedir. O, bu yaklaşımını felsefî içerikli ve Aristocu bir söylem dahilinde işleyerek gnostisizmin her türlü eğilimine karşı çıkmaktadır.

Kindî bilgi sahasında "Resullerin ilmi" ile "diğer insanların ilmi"ni birbirinden çok net bir şekilde ayırmaktadır. Ona göre birinci tür ilim "talep, çaba, araştırma, riyâzet ve mantık olmaksızın elde edilip zamanla sınırlı değildir. Bu ilim, Allah Teâlâ'nın onların nefislerini temizleme ve hak ile aydınlatarak destekleme, düzeltme ve risâletler vahyetme iradesiyle ilişkilidir. Resullere mahsus olan bu ilim, aynı zamanda onların diğer insanlardan farklı kılan ilginç bir özellikleri-

dir."[38] İkincisi yani beşerî ilim ise üstteki metinde de görüleceği üzere talep etme, araştırma ve fikir yürütme ile elde edilip belli bir zaman içinde olgunlaşır... Hiç kuşkusuz, Kindî'nin nübüvvetin sadece peygamberlere mahsûs olduğu hususunu ısrarla vurgulaması, bilginin başka yolları olabileceğine dair yapılacak iddialara set çekmekte, irfân öğretisini reddetmektedir. Kindî'ye göre bilgi üç türlüdür: a. Duyusal (=hissî)dir ki bunu elde etme aracı duyular (=havâs), bununla bilinecek objeler de duyusal varlıklardır. b. aklîdir ki bunu elde etme, aracı akıl; bununla öğrenilecek objeler,, ma'kûlât yani soyut mefhûmlardır. c. İlâhîdir ki bunun aracı, Allah'ın vahyini tebliğ eden Resuller, bununla bilinecek obje ise rablik (=rubûbiyet) âlemidir. Bu tür bilgi "özetle, beyânla, yolların yakınlığı ve istenin kuşatılmasıyla" olur.[39]

Kindî varlık konusunda, "âlemin sonradan olmalığını" (=hudûsu'l-âlem) savunan dinî ön kabûlü temel almaktadır. O, bu düşüncenin temellendirilmesi ve rasyonalize edilmesi için bir yığın Aristo felsefesi kavramına başvurur. Cirm, zaman, hareket, sonluluk (=tenâhî), sonsuzluk (=lâ tenâhî) ve ilk illet, bu kavramlardan sadece bazılarıdır. Kindî âlemin cirminin (fizikî varlığının), zamanın ve hareketin sonlu olduğunu söyleyerek bundan âlemin sonluluğunu dolayısıyla sonradan olmalığını (=hudûs) çıkartır. Âlemin sonradan olması; Allah Teâlâ'nın onu yoktan ve vasıtasız olarak yarattığı anlamına gelir. Buna göre O "kendinden başka illeti olmayan tek illet, kendinden başka fâil olmayan tek fâil, kendinden başka tamamlayıcı olmayan tek tamamlayıcı, yoktan varedici ve bir kısmını diğer bir kısmı için sebep ve illet kılıcıdır.".[40]

Resullerin bilgisi ile beşerî bilgi arasında yapılan ayrım nasıl bu ikisi arasında bir çelişki bulunduğu anlamına gelmiyorsa dinî gerçek de aklî gerçekle aynı şekilde çelişmez. Aksine her ikisi de tek bir gerçeğin farklı tezâhürleridir. Kindî der ki: "Muhammed (s)'in söyledikleri ve Allah Teâlâ'dan tebliğ ettikleri, aklî kıstaslar içinde tamamen mevcûttur. Akıl sûretinden mahrûm olup cehalet sûretine bürünenler dışında hiç kimse bunları dışlamaz. Muhammedî risâlete iman tasdik ettikten sonra onunla gelen vahye karşı çıkan ve ilmi ondan almış

akıl sahiplerinin yorumlarını inkar eden kimse de temyiz gücü zayıf bir kimse demektir. Çünkü o, kendi ispat ettiğini yine kendisi iptal etmekte ve Muhammed (s)'e verilenin şuûruna erememektedir. Böyle kimseler, Allah Resulü (s)'nün getirdiği illeti bilmiyor, ondaki isim, türev ve çekim ve şekillerinin benzerliğini tanımıyor da olabilirler. Bu isim, türev ve çekimler Arapça'da ne kadar çok olsalar da her dilde bulunan genel özelliklerdir."[41] Şu halde dinî gerçekler, akılla çelişmezler. Ancak bazı durumlarda nassın zâhirinden bunu anlamak zor olduğu için tevile başvurmak gerekli olabilir. Böyle bir konumda yapılan tevil nassın iniş ortam ve maksadının ihlali haline sokulmamalıdır. Oysa "Batınîler" böyle yapmaktadırlar. Kindî, tevilin salt aklî bir yönü bulunduğuna inanmakla birlikte Arapça'nın ifade biçim ve yöntemlerine saygı duyulması gerektiğini de vurgular. Öğrencisi Mutasım kendisine "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (55-6) âyetinin yorumunu sorduğunda, âyetlerin zahirine bağlanmanın doğuracağı zararlar konusunda onu uyarmıştır. Çünkü yıldızların, bilinen anlamda secde etmeleri mümkün değildir. Kindî, yıldızların namaz esnasında yapılan secde türünden bir secde yapmadıklarını, yörüngelerinde dönmek ve belirlenen hareketlere bağlı kalmak sûretiyle secde ettiklerini söylemiştir. Karada ve havada birçok tabiar olayı onların bu disiplinine ve yaratanın onlar için belirlediği görevi yerine getirmelerine bağlıdır. Bu görev; tabiat düzenini korumak görevidir.[42] Bâtınî Hermetik yorumlarda ise yıldızlar aklî ve ilahî varlıklar olarak, en azından "ilâhî semâvî akıllar" tarafından yönlendirilen varlıklar olarak kabul edilirler. Dolayısıyla secde ve tesbihte bulunan onlardır.

Kindî, Arap-dinî "ma'kûl"ü, Maniheist gnostisizme, Şîî öğretisine ve bâtınî tevîle karşı desteklemeye çalışırken bir yandan da "aklî ma'kûl"ün yani felsefenin ve felsefî bilimlerin "öncekilerin ilimleri"ne –daha önce zikrettiğimiz ideolojik sebeplerden dolayı– düşmanlık besleyen fıkıhçı ve kelâmcılara karşı savunmasını yapmaya çalışmıştır. Kindî "öncekiler"in ilimlerini almak, eksiklerini tamamlayarak onlara saygıda kusur etmemek ve katkılarını takdir etmek zarûretine işaret ederek şöyle der: "Basit ve değersiz de olsa bize yararı dokunanları

–kim olursa olsun– yermememiz gerekirken bize hakikaten çok büyük yararları dokunmuş bu kimseleri nasıl yergiyle anabiliriz? Bazı hakikatlerde kusur etmiş olsalar dahi bize sağladıkları düşünce ürünleriyle ortaklarımız ve atalarımız olmuşlardır. Onların düşünsel ürünleri, gerçeğine ulaşmadıkları birçok konuda bize büyük ilimler sağlayan yol ve araçlar olmuşlardır.. Bize az da olsa gerçekleri öğreten kimseleri nasıl şükranla anıyorsak çoğu gerçeği kendilerinden öğrendiğimiz kimselere karşı daha büyük bir şükran duygusu içinde olmamız gerekir. Onlar düşüncelerinin ürünlerini bizimle paylaşmış ve gerçeği öğrenme yollarını bize kolaylaştıracak mukaddimeleri miras bırakarak gizli kalmış gerçekleri öğrenmeye yönelik isteklerimize ulaşmamıza katkıda bulunmuşlardır. Eğer onların yardımları olmasaydı ve temel gerçekleri bize aktararak kapalı konuları anlamamıza katkıda bulunmasalardı, çok ama çok araştırma yapmamız gerekirdi. Bugün gizli kalmış gerçeklerden birçoğunu hazır olarak bulmamız, asırlardır süre gelen yoğun araştırma ve katlanılan zorlukların sonucudur.." Kindî, sözüne devamle şöyle der: "Nereden gelirse gelsin, gerçekleri benimsemek ve onlara sahip çıkmaktan utanmamalıyız. Bu gerçekler çok uzak milletlerden ve çok farklılaştığımız toplumlardan gelmiş olabilir. Gerçeği aramak kadar hakka lâyık olan başka bir şey olamaz." Kindî, birtakım siyasi çıkar hesapları güden mihrakların etkisiyle felsefeye saldıran ve felsefeyle uğraşanları "din" adına tekfir eden kimseleri gözler önüne sererek rezil etmekte bir an bile tereddüt etmez. O, bu kimseleri "hakikatten uzak ve hakikat tacını haksız yere kafalarına geçirmiş kişiler" olarak niteler. Onlar felsefeye ve felsefeyle uğraşanlara "sırf liyakatları olmayan sahte makamlarını savunmak hatta, başkan olmak, din ticâreti yapmak" için saldırırlar. Halbuki "kendileri dinsizdir. Çünkü bir şeyin ticâretini yapan onu satarak geçinir. Sattığı şey ise artık onun olmaktan çıkar. Din ticareti yapan kimseler, dinsizlerdir. Eşyayı ve onun hakikatlerini öğrenmeye çalışanlara söven ve bunu 'küfür' olarak adlandıran kimsenin dinden sıyrılması daha evlâdır. Çünkü eşyanın hakikatlerini öğrenmek, Rablik, Vahdâniyet, fazilet, kısaca yararlı olan her şeyin ilmini öğrenmek, bunların yolunda giderek zararı dokuna-

cak şeylerden uzaklaşmak ve sakınmak demektir. Bu ilimlere sahip olmak, Allah Teâlâ'nın doğru sözlü elçilerinin de getirdikleri şeydir."[43]

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Aklın, Arap-İslâm Kültürü'nde görevlendirilmesi hiç de kolay bir iş olmamıştır. Çünkü bunu başarabilmek için bir yanda Şîî-Hermetik irfan öğretisi ve Maniheist gnostisizmle mücadele ederken bir yandan "*öncekilerin ilimleri*'ne karşı topyekûn düşmanca tavır sergileyen fıkıhçı ve kelâmcıların olumsuz tepkilerine cevap vermek gerekmiştir. Geçtiğimiz sayfalarda da izah ettiğimiz gibi Kindî, aynı anda iki cephede savaşmak zorunda kalmıştır. Ne var ki bu savaşın dayattığı telifçilik karakteri onun akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Kindî'nin söylemi *Burhânî* değil *Takrîrî* bir söylem olmuştur. Kendisi de değişik vesilelerde "habercilik yolunu" şartların dayattığını itiraf etmiştir. Onun zorunlu olarak izlediği bu yol, eleştirmenlerin onun söyleminin mantıksal zaaflara sahip olduğunu söylemelerine yol açmıştır. Onlara göre Kindî'nin mantıkla ilgili eserleri de eksiklik ve kusurlarla doludur. Sâid el-Endelüsî Kindî'nin "hudûs-ü âlem"le ilgili delillerinin sofistik ve hitâbî karakterini vurgulayarak şöyle der: "Onun mantıkla ilgili eserleri, ilimlerle ilgili konularda yararlanılmaktan çok uzaktır. Çünkü bu kitaplar, her konuda gerçeğin öğrenilebilmesi için yegâne yol alan tahlil sanatını ihtiva etmemektedirler". Sâid sözüne devamla şöyle der: " Yakub el-Kindî'nin kitaplarında kullandığı "terkib sanatın"na gelince, ancak önceden mukaddimelere (=önermelere) sahip olan kişi bundan yararlanabilir. İşte o zaman terkibi oluşturmak mümkün olur. Öğrenilmek istenen her şeyin mukaddimeleri ancak tahlil sanatıyla bulunabilir." Sâid burada kendi kendine şunu sormaktadır: "Yakub'u bu sanatı kullanmamaya iten şeyin ne olduğunu bilmiyorum. Önemini yeterince takdir edememek mi, yoksa insanlara onu açıklamakta cimri davranmak mı? Her halükârda, bu büyük bir eksikliktir."[44]

Kindî'nin mantıkla ilgili eserlerinde görülen bu zaaf aslında kendi tercihi değildi. Çünkü yaşadığı dönemde tedavülde olan mantık, *Kitabu'l-Burhân*'ı kapsamamaktaydı. Bu kitabın Arapça'ya çevirisi

–daha önce de işaret ettiğimiz gibi– Fârâbî döneminde yapılmıştı... Şu halde Kindî'nin bu eksikliğini Fârâbî gidermeliydi. Nitekim böyle oldu. Ama farklı şartlar ve mekanlarda...

V

Evet Fârâbî felsefede Kindî'den farklı bir mecra izlemiştir. Çünkü o, Me'mun ve Mutasım'ınki gibi güçlü bir merkezî devletin, aklın hakim olduğu bir devletin gölgesinde yaşamamıştır. Dolayısıyla Kindî'nin yaptığı gibi devleti, ideolojik düşmanlarına karşı savunma görevi üstlenmemiştir. Ebu Nasr el-Fârâbî (H. 260-339) Kindî'den çok farklı siyasî, sosyal ve düşünsel şartlarda yaşamıştır. Onun döneminde Hilafet devleti –merkezî devlet– kurulan sayısız devletçik ve prenslik yüzünden etkinliği olmayan bir sembole dönüşmüştür. Bu bağımsız devletçiklere örnek olarak şunları verebiliriz: Samanîler (Horasan), Büveyhîler (İran ve Irak), Hâmânîler (Haleb), Ahşidîler ardından Fâtımîler (Mısır). Fas ve Endülüs zaten çok erken dönemde merkezî devletten bağımsız hale gelmişlerdi. Küçük devletçiklere bölünen Arap-İslâm İmparatorluğu, içeride büyük çekişme ve düşmanlıklara sahne oluyordu. Bunda, mezhep, fırka ve grupların çoğalması ile görüşlerde farklılaşmanın büyümesinin önemli rolü vardı. Bu ayrılık ve ihtilaflar, zaman içinde merkezî devletin otorite birliğini ve sürekliliğini tamamen sarsmıştı. *Otorite birliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte düşünsel ve toplumsal birlik ruhu da neredeyse tamamen kaybolmuştu.*

Gördüğümüz gibi Fârâbî düşünsel, siyasal ve sosyal parçalanmanın zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamıştır. O, yaşadığı dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak düşünsel ve toplumsal birliği sağlamayı en temel görevi saymıştır. Reddiyeci, cedelci ve sofistik "kelâmî" söylemi bir kenara koyarak "Evrensel Akl"ın söylemini yani "burhanî" söylemi esas almış ve düşünsel birliği onun yardımıyla sağlamaya çalışmıştır. *Toplumsal birliği temin etmek* için de evrene hakim olan ve onun çeşitli parçalarını birbirine kenetleyen sistemden esinlendiği yeni bir ilişkiler sistemini oturtmaya çalışmıştır.[45] Sonuç itibariyle Fârâbî'nin ilgisi bir yanda mantık diğer yanda da siyasal felsefe üze-

rinde yoğunlaşmıştır. Siyasal felsefe cephesinde savunduğu *Erdemli Şehir* (=*Medîne-i Fâzıla*) Arap-İslâm Kültürü'nde soyut bir düş olarak değerlendirildiği için sonraki dönemlerde üzerinde pek kafa yorulmamıştır. Hatta insanlığın yerleşim kültürlerini ve yönetim biçimlerini derinliğiyle inceleyen İbn Haldun dahi *Erdemli Şehir* düşüncesini "gerçekleşmesi zor" olarak nitelendirip onun hakkında konuşmayı "teorik ve varsayımcı" olarak değerlendirmiştir.[46] Fârâbî'nin siyasal felsefesinin kaderi bu iken, mantıkla ilgili çalışmalarının durumu tamamen farklı olmuştur.

Gerçek şu ki Arap-İslâm Kültürü, mantık sahasında Fârâbî'ye ondan önce ve sonra yaşamış bütün alimlerden daha fazla borçludur. Kindî, Aristo'yu bir tabiat alimi olarak İslâm Kültürü'ne kazandırmıştır. Ama mantıkta, özellikle de Burhân'la ilgili bölümde tatmin edici bir kazanım sağlayamamıştır. Fârâbî ise özellile bu nokta üzerinde durmuştur. Sâid Endelûsî de buna dikkat çekmektedir. Fârâbî mantık sanatını bir bütün olarak ele almış "bu konuda müslümanların hepsinin önüne geçerek mantığın kapalı yönlerini açıklayıp sırlarını ortaya çıkarmış, kullanımını kolaylaştırıp mantık adına ihtiyaç duyulan hususları, ifadeleri sağlıklı, püf noktalarını vurucu ve Kindî ve diğerlerinin analiz sanatı ve öğretim konularında gözden kaçırdıklarını içeren eserlerde toplamıştır. Bu kitaplarda mantığın beş temel ögesini açıklayarak bunlardan yararlanma şekillerini, kullanma yollarını ve kıyasın her birinde nasıl yapıldığını izah etmiştir. Onun mantıkla ilgili kitapları varılacak en güzel sonu ve en doyurucu kaynağı teşkil ederler."[47] Bu vasfıyla Fârâbî "müslümanların gerçek anlamda ilk filozofudur."[48] Mantık sanatı başta olmak üzere Aristo'nun "İlk Öğretmen" (Mualim-i Evvel) lakabına nispetle Arap-İslâm Kültürü içinde "İkinci Öğretmen" (=Muallim-i Sânî) lakabıyla anılmıştır.

Fârâbî, mantık alanında gerçekten de *Arapların Aristosu*'ydu. Sırf Aristo mantığını çok iyi kavradığı, onun ağırlık merkezini tesbit ettiği ve bir bütün olarak kazandırdığı için değil aynı zamanda döneminde yaşanan düşünsel kaosa Aristo mantığıyla bir son vermeye çalıştığı için bu lakabı haketmektedir. Fârâbî işte bu noktadan hareketle,

mantığın sosyal fonksiyonunu yani toplumdaki düşünsel alış veriş sahasındaki görevini açıklamaya özen göstermiştir. Ona göre "mantık, aklı düzeltecek, insanı akılla kavranan objeler (=ma'kûlât) noktasında düşebileceği hatalardan uzak tutarak onu doğru yola ve hakka yönlendirecek kanunları sağlarken"[49] *bu kanunların etkinlik alanları sadece "kendimizdeki hataların düzeltilmesini değil" aynı zamanda "başkalarındaki hataları tashih etmeyi" ve "başkalarının da bizdeki hataları düzeltmesini" kapsar.*[50]

Fârâbî, mantığın bireysel ve toplumsal platformlardan düşünsel davranış biçimleri üzerindeki etkisini açıklayarak şöyle demektedir: "Bu kanunlara sahip olduğumuza göre, kendimiz de düzeltmek istediğimiz kusurlar hususunda zihinlerimizi başıboş bırakırsak, belirsiz şeylerle ilgilenmeleri ve değişik açılardan bizi hataya düşürüp doğru olmayan bir şeyi farkında olmadan doğru gibi vehmetmemize yol açmaları mümkündür. Oysa yapmamız gereken; izleyeceğimiz yolu, bu yolda nelere dayanacağımızı, yola nereden başlayacağımızı, zihinlerimizin yakinî bilgilere ulaşabilecekleri noktaları ve zihinlerimizle bunları nasıl elde edebileceğimizi öğrenmemiz gerekir. Maksadımıza ulaşmamızın tek şekli budur." Fârâbî sözüne devamla şöyle der: "Bu süreç, başkalarındaki yanlışlıkları tashih etme esnasında da aynen işler. Başkalarındaki yanlış görüşleri tashih ederken kendimizdeki hataları tashih ederken başvurduğumuz yol ve yöntemlere başvurabiliriz. Kendilerindeki yanlış görüşleri düzeltmek istediğimiz kimse, onu düzeltirken kendisine sunduğumuz görüş ve deliller konusunda bizimle tartışmaya girişirse ona bu görüş ve delilllerin başka bir görüşü değil ondaki görüşü düzeltme konumunda ve bu düzeltme işleminde başka görüş ve delillerden ne derece evla olduğunu izah ederiz. Başkaları bizdeki bir görüşü düzeltmek istediğinde ise onun sunduğu görüş ve delilleri gerçekten düzeltici olup olmadıkları, eğer düzeltici iseler hangi açıdan düzeltme yaptıklarını görürüz. Kabul ettiğimizi ilim ve basirete dayanarak kabul ederiz. Yine bu imtihan sonucu görüşümüzü düzeltmek isteyen kimsenin hangi açıdan mugâlata veya hata yaptığını görürüz. Böylece reddettiğimizi de ilim ve basirete dayanarak reddetmiş oluruz."

Fârâbî, mantığın üstlendiği veya üstlenmesi gereken ihtilafları giderme ve toplumda düşünsel birliği sağlama sorumluğunu sık sık vurgular. Bu bağlamda mantığın bilinmemesi sonucu toplumda yaşanan düşünsel kaosa dikkat çeker. Fârâbî bu konuda şunları söyler: "Mantığı bilmememiz halinde ise bütün bunlarda durumumuz tam aksi ve tam zıddı olur. Bunların hepsinden daha çirkin, daha ağır ve sakınılması en fazla gereken ise zıt görüşleri incelemek ve zıt görüşte olanlar ve bunların getirecekleri görüş ve deliller arasında hakemlik yapmak konumunda iken mantık ilminden yoksun olmamızdır. Böylesi durumlarda mantık ilminden habersiz olduğumuz zaman taraflardan hangisinin doğru olduğunu, bu doğruya nasıl ve nereden ulaştığını, görüşünün doğruluğunu veya hasmının görüşünün yanlışlığını kanıtlayan delilin nasıl oluştuğunu bilmemiz mümkün değildir. Bu gibi durumlarda ya görüşler arasında şaşırıp kalır ve hangisinin sağlam hangisinin çürük olduğunu bilemeyiz, ya birbirlerine zıt olmalarına rağmen hepsinin de doğru olduğunu zannederiz veya hiçbirinin doğru olmadığı zannına kapılırız. Veya görüşlerden bazılarını tashih edip bazılarını reddederiz. Ama hem düzeltmemizde hem de reddedişimizde bunu neye dayanarak ve ne şekilde yaptığımızı bilmeyiz."[51]

Mantığın önemi şuradan kaynaklanmaktadır: "Her yerde ve her işte insan zihni şunun böyle, bunun şöyle olduğu kanaatına varır. Mantık, zihnin işte bu kanaata bağlanma işlemine yardımcı olur. Zihnin bağlandığı şeylerin hangi sınıflarda ve ne şekilde oldukları hususunu da mantık vasıtasıyla öğreniriz".[52] Fârâbî, insan zihninin bağlanma noktalarını beş sınıfta ele almıştır: Burhânâ dayalı görüşlere bağlanma; Sofistik görüşlere bağlanma; Hitâbî (=retorik) görüşlere bağlanma; Şiirsel (=poetik) görüşlere bağlanma ve Cedelî (=Topik) görüşlere bağlanma.[53] Ona göre bu görüşlerin hepsi de kıyaslardan oluşmaktadır.[54] Kıyaslar, mukaddimelerden veya ibarelerden, mukaddimeler (=önermeler) de mürekkeb olmayan ma'kûlâttan (=akılla kavranabilir olanlar) veya kategorilerden oluşur.[55] Fârâbî işte bu sınıflamadan hareketle mantığı sekiz parçaya (her biri bir kitap) ayırmıştır: Kategoriler; Peri Hermenias (önermeler/ibare); Birinci Analitikler (Kıyas);

İkinci Analitikler (Burhan); Topika (cedel=diyalektik); Sofistika (Safsata); Retorika (=hitabet); Poetika (=şiir).[56] Fârâbî bu sekiz sınıfın tamamının mantıkta aranmadığını ama en büyük hedef olan "*burhânlara vâkıf olma*"[57] hedefine ulaşmada yararlı oldukları için mantık içinde zikredildiklerine dikkat çeker. İşte bu yüzden, mantığın dördüncü cildi olan *Kitâbu'l-Burhân*, önem ve önderlik bakımından başı çekmektedir. Hatta Fârâbî'ye göre diğer ciltlerin varlık nedeni de dördüncü cilde katkıda bulunmaktır. Çünkü mantık ilminin aslî hedefî odur." Şu halde *Kitâbu'l-Burhân*'dan önce gelen diğer üç kitap "Kategoriler, Önermeler ve Kıyas" sadece ve sadece dördüncü kitap için bir hazırlık, giriş ve Burhâna ulaşma yönteminden ibarettirler. Topika, Sofistika, Hitâbet (Retorika) ve Şiir (Poetika) konu alan diğer dört sınıf ise dördüncünün araçları olarak görev yaparlar. Bunların sundukları görüş sınıflarını tanımanın yararı ise bunlarla Burhânî görüşler arasında temyiz yapılmasını sağlamak, burhan olmayan bir şeyin burhan gibi görülmemesini temin etmektir. Bunların diğer faydası da diyalektik, hitabet gibi görüşlerin kullanımında yatar...[58]

Fârâbî, yukarıdaki bütün konularda Aristo'yu ifade etmesine rağmen şu hususu kesinlikle zihnimizden uzak tutmamalıyız ki *buradaki ifade yöntemi her şeyden fazla Fârâbî'nin ilgilerinin ve düşünsel kaygılarının tercümanı olmaktadır*. Bu bağlamda Fârâbî'nin Burhan'ın önemini sürekli vurgulamasını, onun mantığın en temel ve öncelikli konusu olduğunu teyid etmesine dikkatle eğilmemiz gerekir. *Fârâbî "Mantık sanatında varılacak en ulvî hedef, burhanlara/delillere vâkıf olmaktır" diyerek Aristo'dan kendi dönemine kadar geçen mantık tarihinde yeni bir çığır açmıştır*. O, bu yaklaşımıyla Helenistik çağda ihmal edilen hatta yasaklanan bir boyutu (=*Kitâb el-Burhân*) mantık ilmine ısrarlı ve güçlü bir şekilde yeniden kazandırmıştır. Fârâbî Kelâmî, diyalektik, sofistik ve irfancı söylemleri, kısaca "Âtıl Akl"ın söylemini aynı anda aşmak istemektedir. Ona göre yaşadığı dönemdeki toplumsal ve düşünsel parçalanmanın ardında irfancı öğreti ile "Âtıl Akıl" yatmaktaydı. O, bu ikisini aşarak "Evrensel Akl"ın söylemine ulaşmaya çalışmıştır. "Evrensel Akıl"ın söylemi: "İlmi, öğ-

renmek istediğimiz konuyla sınırlayacak görüşlerden ibarettir. İnsan ister bunları kendisi ile kendi nefsi arasında elde etmek istediği şeyi ortaya çıkarmada kullansın veya ister kendisi başkasının ya da bir başkası kendisinin yanlışlığını düzeltsin bunlarla, bu görüşler bütün şekillerde yakinî ilim (=mutlak bilgi) ifade ederler. Mutlak bilgi; aksinin bulunmadığı, insanın ondan başkasına rucû edemeyeceği, hakkında kuşkuya düşülemeyen şu veya bu şekilde töhmet altına sokulamayan bilgidir."[59]

"Evrensel Akl"ın görüşlerinin, kendilerini, herkese dayatan böylesine güçlü ve katı mutlak bilgiler ifade etmesi; "bunların doğru, zarûrî, küllî ve en öncelikli önermelerden oluşan burhânlara dayanmalarındandır. İnsan bu burhanları kesin olarak bildiği gibi bunların akıl tarafından bilinmesi de tabiî olarak hâsıl olur." "Örneğin küllün (=bütünün) cüz'den (=parçadan) büyük olması, eşit ölçülerin tek bir ölçü açısından eşit olmaları gibi önermeler" bu tür bilgilerdendir. Bunlar "ilimlerin ilkeleri" olarak da adlandırılırlar. Çünkü "bizler öğrenmeye onlardan başlamakta ve insan fiiliyle varolmamış diğer nazarî varlıkların ilmine de onlarla ulaşmaktayız." "Bu temel bilgilere vakıf olmayan insan aklı kuvve ile varolan akıldır (potansiyel akıl). Bu bilgilere ulaştığında ise fiilî akla dönüşür ve diğer bilgileri öğrenme yeteneği gelişir. Aklın gücünün ulaştığı bu temel ilkelerde hata etmesi mümkün değildir. Aksine bu bağlamda ulaştığı bilgilerin tümü doğru ve mutlaktır. Aksi mümkün değildir."[60]

Şu halde insan aklı kendi kendine yeterlidir. Akıl, "dışarı"dan bir şeyin kazandıracağı bir asla ihtiyaç duymaz. Yeni durum ve olayları kıyas edebilmesi için böyle dıştan bir aslın varlığına gerek yoktur. Ayrıca ona şu veya bu cihetten "bilgi" getirecek "ilhama" da ihtiyacı yoktur. Böyle bir bilgiyi kendisine aktaracak bir "muallime=öğretmene" de muhtaç değildir. İnsan aklı bütün bunlardan müstağnîdir. Çünkü o, "ilk önermeler"e sahiptir. Bunlar, aklın varlığını borçlu olduğu aklî ilkeler olup insanın tabiatında mevcutturlar. "Mutlak bilgi"yi inşa etmede dayandığımız burhanî kıyasları kurarken yapacağımız fikir yürütme (=istidlâl) işlemlerinde bunlar bize yeterlidir. Bu

burhânî fikir yürütme işlemlerinin hepsini genel bir ilke belirler. Bu ilke; mahiyet ilkesiyle irtibatlı olan *sebebiyet* (=nedensellik) ilkesidir. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de aslında *sebeplerin bilgisi* olmaktadır. Sebeplerin bilgisi buna ilaveten bilgilerin en üstünü olmaktadır. Zira o, bizi "ilk sebebe", kısaca "varlıkların en üstününün en üstün bilgisine" ulaştırmaktadır."[61] İşte Hikmet budur. Fârâbî şöyle der: "Hikmet; bütün varlıkların sebeplerinin ve sebepli eşyaların sonraki sebeplerinin ilmidir. Hikmet sayesinde bunların varlığından kesin olarak emin olur, bu sebeplerin mahiyet ve keyfiyetlerini bilebiliriz. Bu sebepler ne kadar çok olsalar da, sıralandıkları zaman tek bir varlığa ulaşırlar. Bu tek varlık, aslında bu kadar önceki ve sonraki varlıkların tek sebebidir. Bu tek varlık, gerçekten de ilk olandır ve varlığını kendinden başka bir şeye borçlu değildir. Aksine o, kendine yeterlidir ve varoluşunda kendinden başkasına ihtiyaç duymaz."[62]

Fârâbî işte bu şekilde sonradan olma (=*hâdis*) ve varlığı mümkün olan varlıklardan hareketle varlığı vâcib olana (=*Vâcibü'l-Vucûd*) ulaşır. Fârâbî'ye göre Vâcibü'l-Vucûd, varlığın vâcib ve mümkün aklî taksiminin iki taraftan birini temsil etmekte olup burhâna ihtiyaç duymaz. Fârâbî, Vâcibü'l-Vucûd'un varlığı anında tek sebep olduğunu "ve diğer varlıkların varolması için onun zarurî olduğunu" söyler. "Diğer varlıkların varlığı insanın irade ve tercihiyle olmamıştır. Varlıkların bir bölümü duyularla gözlemlenebilirken bazıları da burhân vasıtasıyla bilinir." Diğer varlıkların ilk varlıktan nasıl doğdukları hususuna gelince Fârâbî bu konuda şunları söyler: "O'ndan var olanlar ancak feyz (sudûr=taşma) yoluyla var olmuşlardır. Burada ondan başkasının varlığı O'nun varlığından sudûr etmektedir. O, Vâcibu'l-vücûd olarak tek, basit, her türlü eksiklikten münezzeh, varlığında maddeye veya başka bir şeye muhtaç olmayan kısaca –maddesi olmamakla birlikte– akıl ve mufarâk (=salt akli suret) olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda O'ndan taşan da tek ve basit bir akıl olacaktır. Bu ilk akıl kendini aklettiğinde bir semavî küre (=*felek*) madde ve ruh olarak ondan sudûr edecektir. Kendini başlatanı (=*Allah*) aklettiğinde ise O'ndan ikinci bir akıl sudûr edecektir. Sudûr (=taşma) işlemi bu şekilde sürüp gide-

cek ve "sûret" ve tüm cisimleri için müşterek olan heyûlâ'nın sudûr ettiği onuncu akılda duracaktır. Feleklerin hareketiyle hareket eden heyûlâdan dört unsur (=*anâsır-ı erba'a*): su, hava, ateş ve toprak teşekkül eder. Arz üzerindeki cisimler de bu dört unsurdan oluşurlar. Yeryüzünde bu işleyişe göre bir cisim oluştuğunda onuncu akıl, ona uygun bir sûret/şekil yayar. İşte bu nedenledir ki onuncu akıl, *sûretler veren* (*vâhibü's-suver*) ve *faal akıl* adlarıyla anılmıştır. Cisim bu işlem sayesinde maddesine ilaveten bir de şekil kazanır ve yeryüzündeki varlıklardan biri haline gelir. "Faal akıl" ana rahmindeki cenine insanî nefsi kazandırır. İnsanî varlık bu şekilde teşekkül etmiş olur.[63]

Görüldüğü gibi Fârâbî felsefî manzûmesinde mantık ile ontolojiyi, tabiatla tabiat ötesini irtibatlandırarak evrenin birliğini, parçalarının irtibatlılığını ve yapısının güzelliğini vurgulamaktadır. Hiç kuşku yok ki Fârâbî'nin takdim ettiği biçimdeki bu Hikmet düşünsel birlik ve bütünlüğün sağlanmasının teminatıdır. Düşünce, düzenden, ahenkten, birlik ve kesinlikten başka bir şeye özlem duyar mı? Varlıkların kendi iç bağlantılarına, sıralanmalarına ve zincirlenmelerine riayet eden bu kapsamlı bilgi, toplumsal birliği de sağlayacak yeterliliktedir. Hatta bu bilgi vasıtasıyla Fârâbî'nin tasavvur ettiği *Erdemli Toplum*'u (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) kurmak da mümkündür. Fârâbî bu toplumu (*el-Medîne*) şöyle tanımlamıştır: "Bu toplumun (*el-Medîne*) parçaları birbirleriyle kaynaşmış ve irtibat halinde tabiat varlıkları gibi kimi önce, kimi sonra gelerek sıralanmışlardır. Bu toplumu (*el-medîne*) oluşturan parçaların mertebeleri de varlıkların ilkinden ilk maddeye kadar uzanan varlık mertebelerine benzer. Bunlar, birbirleriyle irtibatları ve kaynaşmaları bakımından muhtelif varlıkların birbirleriyle irtibat ve kaynaşmalarına benzerler. Bu toplumun (*el-medîne*) yöneticisi de sair varlıkların kendisiyle hayat buldukları ilk sebebe benzer. Bu yüzdendir ki erdemli toplumda yaşayan herkesin, varlıkların başlangıç ve mertebelerini, mutluluğu, erdemli toplumun (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) ilk başkanlığını, başkanlık mertebelerini ve mutluluğa ulaştıracak fiilleri bilmeleri lazımdır."[64] Fârâbî, sözüne devamla şöyle der: "Erdemli Toplum (*el-Medînetü'l-Fâzıla*)'un mensubu olan bireyler varlıkların başlangıç ve mer-

tebelerini, mutluluğu ve toplum başkanlığını ya düşünüp akleder veya hayal ederler. Bunların düşünülmesi, gerçekte varmış gibi bireyin zihninde aynen şekillenmeleridir." Bu da filozoflara has olan Burhan sanatıyla mümkün olabilir. Hayal edilmesine gelince bu da "söz konusu toplumla ilgili hayal, sembol ve benzeri şeylerin muhayyilede çizilmesiyle" olur. Her dinin benimsediği şartlar, ona tabi olanlara uygun olan şartlardır: "Halk kitlesi bu konuları olduğu gibi anlamakta zorluk çektiklerinde öğrenim için başka bir yol tutarlar ki, bu benzetme yoludur. Her millet veya topluluk bu konuları anlayabilmek için onları kendilerince daha iyi bilinen benzerleriyle karşılaştırırlar... Mutluluğa düşünce olarak inanan ve ilkeleri düşünce olarak benimseyen hikmet sahipleridir. Bunları kafalarında hayal olarak gören ve onları bu şekilde benimseyip oldukları gibi kabul edenler de inananlardır."[65]

Hikmet sahipleri hakikatleri olduğu gibi tasavvur ederler. İnananların kafalarında ise hakikatlerin hayalleri ve sembolleri şekillenir. Böylelikle dinin onadığı şey, felsefenin burhân ile teyid ettiği şeyin aynı olur. Erdemli Toplum (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) da aynı şekilde evrendeki eşsiz sisteme benzer. Şu halde din ile felsefe arasında bir çelişki yoktur. Zira her ikisi de aslında tek bir hakikatı ifade etmektedirler. Felsefe bu hakikatı, doğrudan ve burhânî olarak ifade ederken, din onu sembolleri ve benzerleriyle ifade eder. Filozof, hakikatı akılla yani "Faal Akıl"la buluşmasını sağlayacak yegâne unsur olan burhân sanatıyla elde eder. Peygamber de aynı kaynaktan elde eder ama sadece muhayyilesinde kabul eder. Çünkü insanoğlunun muhayyile gücü, olgunluğunun zirvesine ulaştığında uyanıklık halinde dahi "Faal Akıl"dan o gün veya gelecekle ilgili cüz'î bilgileri veya onların duyularla algılanan benzerlerini öğrenebilir. Mufârak ma'kûllerin benzerlerini ve diğer değerli varlıkları kabul edip görebilir. Ma'kûlâttan, kabul ettiği varlıklar sayesinde ilâhî varlıklardan haber verme (=nübüvvet) konumuna yükselir."[66] İşte bu çerçevede "Erdemli Din (*el-Milletü'l-Fâzıla*), felsefeyle benzeşmektedir. Felsefe, nasıl teori ve pratikten oluşuyorsa din de öyledir. Dinin pratik boyutu, pratik felsefede külliyâtı olanlardır... Dinin teorik boyutu ise burhanları teorik fel-

sefede olan görüşlerdir. Dinde burhanlarla amel edilmez. Şu halde dinin teorik ve pratik her iki boyutu da felsefe çatısının altında kaynaşmaktadırlar... Erdemli Din'in *(el-Milletü'l-Fâzıla)* sahip olduğu burhanları ona kazandıran da yine felsefedir. Erdemli Din'in *(el-Milletü'l-Fâzıla)* boyutlarını birbiriyle kaynaştıran da felsefedir."[67]

Şu halde Fârâbî'ye göre felsefe, dinle çelişmemekte aksine onu aklî olarak tefsir etmektedir. Evet bazı hallerde herhangi bir dinin mensupları, dinlerinin "bir felsefeye tabi olduğunu ve dinlerinde, felsefede katî burhanlarla sıhhat kazanmış teorik konulardan semboller bulunduğunu" bilmeyebilirler. "Bu hususun üzerinde durulmadığı için o dinin mensupları, dinlerinin içerdiği sembollerin hak olduğu zannına kapılırlar. Onlar böyle bir zanna sahipken dinlerinin tâbi olduğu felsefe onlara aktarıldığında dinin felsefeye zıt olduğu yaklaşımına sahip olmayabilir ve hem felsefeye hem de felsefe taraftarlarına karşı çıkabilirler. Ve aynı şekilde felsefeciler de dinin felsefede olanların benzerleri olduğunu bilene kadar dine karşı çıkarlar. Ne zaman ki dinde olanların felsefenin benzerleri olduğunu anlayınca artık ona karşı gelmezer. Ancak dinin tâbileri felsefecilere karşı olmaya devam ederler. Bu durumda ne felsefenin ne de felsefe ehlinin bunlar üzerinde bir etkinliği olmaz. Aksine felsefe ve felsefe ehli bu dinin mensupları tarafından dışlanırlar. Dinin sahipleri felsefeye destek olmadıkları gibi felsefeye ve felsefecilere büyük zararlar vermelerinden de emin olunamaz. Bu nedenledir ki felsefeciler, kendi kurtuluşları için din ehline karşı direnişe geçmek zorunda kalmışlardır. Onlar, bizatihi dine değil din sahiplerine karşı çıkmaya gayret ederler. Din sahiplerine karşı çıkmalarının sebebi de aslında onların dinin felsefeye zıt olduğunu zannetmeleridir. Felsefeciler, dindarların bu zannını ortadan kaldırıp dinlerinin aslında semboller olduğunu anlamalarını sağlamaya çalışırlar."[68]

VI

Me'mun'un rüyası, aslında siyasî bir rüyaydı. Zaten bir devlet başkanının rüyasının başka türlü olması da beklenemez! Bu rüya, "aydın" Abbâsî Halifesi'nin kültür politikasında "diyalog" zeminine doğru na-

sıl kaymak istediğini göstermektedir.. Bu bağlamda Yunan menşeli Evrensel Akıl'dan yardım uman Me'mun, onun vasıtasıyla Arap beyanı-dinî "ma'kûl"ü güçlendirmek istemiştir. Bilindiği gibi Me'mun'un devletinin ideolojik temelini Arap beyanı-dinî "ma'kûl" oluşturuyordu. Buna karşın devletin başlıca hasımları, Maniheist gnostisizme ve Şîî İrfan öğretisine dayanmaktaydılar. Kindî, Halife'nin istediği yönde faaliyet göstermiş ve üç cephede savaşmış bir filozofdu: Maniheistlerle mücadele edip Hermetik tezleri çürütmek; Karada ve havada meydana gelen tabiat olaylarını ve psikolojik olguları salt aklî bir şekilde yorumlayacak olan bilimsel bilginin yaygınlaştırılması; Evrensel Aklın ilmî ve felsefî ürünleriyle Arap beyanı-dinî "ma'kûl"ü desteklemek. Kindî, bu bağlamda bazı eserlerini şer'î usûl ile ma'kûllerin usüllerini cem'etme yoluna gitmiştir."[69] O, bu ikisinin birliğini ve birbirlerini tamamladıklarını her fırsatta vurgulamıştır. Kindî'den çok farklı şartlarda yaşamış olan Fârâbî, felsefî söylemini başka bir istikametle yönlendirmiştir: O, düşünsel, siyasal ve sosyal açıdan parçalanmış bir toplumda yaşıyordu. Bu nedenle toplumda birlik ve bütünlüğü sağlamak için mantık ile siyasetin arasını bulmaya çalışmıştır. Mantık ile siyasetin bu bütünleşmesinin en önemli tezahürleri, toplumsal ve düşünsel birlik, felsefe ve din birliği olacaktı. Böylelikle Kindî'nin kelâmî ihbarcılıkta ve anlatımda yaptığını, Fârâbî felsefî düş alanında yapmaya çalışmıştır.

Kindî'nin ve Fârâbî'nin söylemlerine epistemolojik temel açısından baktığımızda, aslında tek bir söylem olduklarını görürüz. Bu söylem; Arap-İslâmî Aklın oluşum tarihinde yeni bir anı kayda geçiren hakikaten yeni bir söylemdi. Kindî ve Fârâbî söyleminden önce Arap-İslâm Kültürü ve Arap aklını iki farklı söylem paylaşmaktaydı: **a.** Asıl itibarıyla Arapça'nın taşıdığı "beyan"a dayanan söylem ki, "halis" Arap-İslâm kültür mirasının dil ve din ilimleri tarafından kanunlaştırılmıştır. **b.** Arap Kültürü'ne Eski Miras'tan intikal eden ve Şîîlik, tasavvuf, kimya ve astroloji gibi "gizli" ilimler vasıtasıyla Arap Kültürü'nde önemli yerleri ele geçiren "Âtıl Akl"ın iddia ettiği "irfan" öğretisine dayanan söylem... Kindî ve Fârâbî'yle birlikte yeni bir

söylemle tanışıyoruz. Bu söylem, kavramları, ilmî ve felsefî teorileriyle Aristo'nun tabiat ilimlerine ve metafizika'sına mensuptur. Arap filozof Kindî, Aristo mirasının bir bölümünü Arap-İslâm Kültürü'ne kazandırmıştır. Bu söylemin dinamiklerini ve yasalarını ise Muallim-i Evvel Aristo'nun olgunlaştırdığı Mantık Sanatı açıklamaktadır. Bu sanatı, bir bütün olarak Arap-İslâm Kültürü'ne kazandıran da Muallim-i Sânî Fârâbî olmuştur. Özetle ifade etmek gerekirse bu üçüncü söylem; "burhana" dayanan özel bir bilgi sisteminin tesis ettiği '*Evrensel Akl*'ın söylemidir. *Temelde burhana dayandığı için* bu bilgi sistemini '*Burhanî bilgi sistemi*' olarak adlandıracağız.

Şurası var ki Kindî ve Fârâbî'nin söylemlerine stratejik açıdan baktığımızda tamamen farklı söylemler olduklarını görürüz. Stratejik açıdan baktığımızda bu iki sistemin hem içerik hem de yönelim bakımından farklı olduklarına tanık oluruz. Kindî, "burhân" babında eksik davranmıştır. Çünkü o, felsefeyi siyaset gereği olarak yapıyordu. Bir yandan "beyân"ı savunurken diğer yandan "irfân"a karşı reddiyeler yazıyordu. Daha çok bu konularla meşgul olan Kindî siyasal felsefeyi ihmal etmiştir. Çünkü o, felsefeyle siyaset için uğraşıyordu. Başka bir deyişle mevcut bir siyasal rejimi desteklemek için felsefeyi kullanıyordu. Bu siyasal rejim, Kindî'ye kanat geren ve onu çalıştıran Mu'tezilî-Beyanî "Akıl Devleti"nin rejimiydi. Evet Fârâbî de "burhân"a yöneliyordu, ama "beyân"ı desteklemek için değil aksine onu aşarak ondaki bilgilerin, burhândaki bilgilerin sembolleri olduğunu kanıtlamak için... "İrfân"a gelince, Kindî'nin aksine Fârâbî ona sahip çıkmış ama bilginin birincil kaynağı olarak değil sonucu olarak görmüştür. Toplumsal ve düşünsel birliği sağlama endişesi Ebu Nasr Fârâbî'yi *felsefede siyaset yapmaya* zorlamıştır. Bu bağlamda Eflatun'la Aristo'yu cem'eden Fârâbî bununla aklın birliğini, din ile hikmeti cem'ederek toplumsal birliğin gereğini ortaya koymaya çalışmıştır. Fârâbî, bu ikili cem' işlemini gerçekleştirebilmek için Hermetizmin bazı yönlerinden istifade etmek zorunda kalmıştır. Din ile felsefenin birliği, varlıkların piramidsel bir bağlantı içinde oldukları (=ilk sebepten dört unsura kadar) gibi görüşler, Fârâbî'nin siyasi felsefî düşü-

nün temelini oluştururken bunların tamamen Hermetik kökenli olduğu da unutulmamalıdır. Fârâbî, bu görüşlerinden sonra, alt basamaklardan üst basamaklara doğru bu piramid içinde yükselmenin mümkün olduğunu ve bu yükselişin hem maddî hem de ruhî olarak gerçekleşebileceğini söylemektedir. Burada Fârâbî'nin bir yandan "Kimya" ile diğer yandan "İrfân" ile haşır neşir olduğunu anlatmaktayız. Daha önce de gördüğümüz gibi bunlar, Hermetik felsefenin temel direklerindendir. Kimyaya baktığımızda Fârâbî'nin *Vucûbu sınâatı'l-Kimya* adlı bir risale telif ettiğini görmekteyiz. Kitabın adı dahi (=Kimya Sanatının Gerekliliği) hiçbir yoruma mahal bırakmamaktadır. İrfân babında ise şunları söylememiz mümkündür. Fârâbî, İrfan'ı bir hareket noktası ve referans olarak görmemekte, aksine bir sonuç ve semere olarak değerlendirmektedir. Fârâbî'nin İrfânî boyutunu şurada görmekteyiz: Burhânî bilgi, çıkabileceği derecelerin en yükseğinde "Faal Akıl", ile ilişkiye girer. Bilindiği üzere "Faal Akıl", İlk Sebep'ten (=Allah) südûr eden semavî akılların en üstünüdür.

Sonuç itibariyle, "Evrensel Akl"ın Arap-İslâm Kültürü içinde görevlendirilmesi hiç de kolay olmamıştır. Çünkü bu kültür bundan önce birbirine zıt iki bilgi sistemi tarafından paylaşılmıştı. Bir yandan beyânî bilgi sistemi ve ona sahiplenen Sünnî ideoloji, diğer yanda ise irfan öğretisi ve onu temel alan Şiî ideolojisi. Dolayısıyla Burhanî bilgi sisteminin Arap-İslâm Kültürü içerisinde, özü ve gelişmesi itibariyle mevcut iki zıt bilgi sisteminin çatışmasından etkilenmesi kaçınılmazdı ve öyle oldu. Bunun ayrıntılarını önümüzdeki fasılda açıklayacağız.

NOTLAR

1. Sekizinci fasla bkz.
2. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. II., s. 116-117; önceki verilerin aynı.
3. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 243; önceki verilerin aynı.

4. Farûk Ömer, *et-Târîhu'l-İslâmî ve fikru'l-karni'l-ışrîn*, s. 126, Müessesetü'l-Matbûâti'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
5. a.g.e., s. 140.
6. "Gulât=aşırı uçlar" kavramı, Şîî imamların yüceltilmesinde aşırıya kaçan ve onlara ilahlık isnad eden kimseler için kullanılmıştır. İleriye bkz.
7. Massignon bu üç manevî örnekle, Hz. Muhammed (s), Ali (r) ve Selmân-ı Fârisî (r) örneklerini kasdetmektedir. Bunlar tarihsel kişiliklerdir. Massignon, bunlardan her birini bir harfle sembolize etmiştir. Örneğin "Ayn" harfi, Ali b. Ebî Talib'i temsil etmektedir. İslâm tarihinde onun örnekliğinin hepsinden daha fazla olduğu görüşünü savunanlar "Aynîler" olarak adlandırılmıştır. "Sîn" harfi de Selmân-ı Fârisî (r)'nin sembolüdür. Onun örnekliği görüşünde olanlar ise "Sînîler" olarak adlandırılmıştır. Bu kimseler, Muhammed (s)'e vahyi taşıyanın Selmân (r) olduğunu söylemektedirler. Cebrâil ismi ise bu ilâhî mesajı taşıyan Selmân (r)'ın isimlerinden başka bir şey değildir. Massignon'un Selmân-ı Fârisî (r)'yle ilgili araştırması için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Şahsiyyâtun kalikatun fi'l-İslâm*, Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt 1978.
8. a.g.e., s. 38.
9. Kâmil Mustafâ eş-Şîbi, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, s. 126. Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
10. a.g.e., s. 181. Ayrıca bkz., el-Küleynî, *Usûlu'l-kâfi*, s. 69-70.
11. Henry Corbin, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 92; önceki veriler.
12. Kâmil Mustafa eş-Şîbî, a.g.e., s. 183-184.
13. Fârûk Ömer, a.g.e., s. 115.
14. a.g.e., s. 115.
15. İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 175-176.
16. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. c. III, s. 304-321.
17. İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, c.II, s. 126. Mektebetu Hayyât, Beyrut tarihsiz.
18. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, s. 242, Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-İslâmî*, c. II, s. 238-239.
19. Ayrıntı için bkz., Bernard Lewis, *Usûlü'l-İsmâiliyye*, tercüme: Halil Ahmed Huluv-Câsim Muhammed Receb, Menşûrâtu Mektebeti'l-Mûsennâ, Bağdâd.
20. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, s. 16, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1973; Karmatîlik hareketi ve devletiyle ilgili bkz: Micheal Ben De Hoie, *el-Karâmita*, tercüme: Husnî Zîne, Dâru İbn Haldun, Beyrut 1978.
21. el-Kıftî, *Ahbâru'l-ulemâ muhtasaru'z-Zûzenî*, s. 221.
22. Charles Henrich Becker, *Türâsu'l-evâili fi'ş-Şark ve'l-Garb*. Abdurrahman Bedevî'nin "*et-Türâsu'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*", adlı eserinin içinde bkz.: A. Bedevî, a.g.e., s. 11, önceki verilen aynı.
23. Bu metinleri, Arif Tâmir'in *Risâletu câmıati'l-li-İhvâni's-Safa* adlı kitap için yazdığı takdiminden aktardık. A.g.e., s. 11-14, Menşûrâtu Dâri'l-Hayat, Beyrut 1970.
24. *İhvan-ı Safâ Risâleleri*'nin ideolojik içeriğiyle görüşümüz için bkz. *Nahnu ve't-türâs*, s. 220, II. Basım, 1982.
25. el-Kıftî, a.g.e., s. 40.
26. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 242-248.
27. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-Ümem*, s. 66, önceki verilen aynı.

28. Paul Kraus, *et-Terâcimu'l-Aristotâliyye el-mensûbetü ilâ İbni'l-Mukaffa*; Abdurrahman Bedevî'nin *et-Türâsu'l-Yûnânî..* s. 101 vd.
29. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefeti ve'l-ulûm inde'l-Arab*, s. 8, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşri, Beyrut 1981.
30. Paul Kraus, a.g.e., s. 118.
31. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ*, s. 604-605, Menşûratu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1965.
32. Meyerhof'un makalesine bkz. İskenderiyye'den Bağdad'a, Abdurrahmân Bedevî, *et Türâsü'l-Yûnânî...* s. 44.
33. Burada "Evrensel Akıl" (=Raison Universelle) kavramıyla kasdettiğimiz; insanoğluna özgü olan düşünce gücüdür. Bu gücü uygun şekilde kullanan insanlar, "küllî" bilgilere yani insanlar arasında müşterek olan bilgilere ve "zarûrî" yani şek ve şüpheye mahal bırakmayan bilgilere, "mutlak" yani zaman ve mekana göre değişken olmayan bilgilere ulaşabilirler. Bu bilgiler, mahiyet, çelişkisizlik ve nedensellik ilkelerine dayanırlar. Burada "Raison Universelle" kavramını karşılamak için "Akl-ı Küllî" yerine "Akl-ı Kevnî" kavramını kulanmamızın nedeni, "Akl-ı Küllî" kavramının yol açabileceği karışıklıklara mahal vermemektedir. Çünkü "Akl-ı Küllî" dendiğinde bazıları Yeni Eflâtunculuğun ortaya attığı aklî, mufârak ve varlık olan "şey" anlaşılabilmektedir. Yeni Eflâtuncular onu İkinci İlah veya Fâil İlah olarak tanımlamaktadırlar. İslâm Felsefesi'nde de bu kullanım yaygınlık kazanmıştır.
34. Kindî'nin kitaplarının dökümü için bkz: el-Kıftî, *Ahbâru'l-ulemâ..* s. 368; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 255.
35. Kindî'nin akılla ilgili risalesinin metni için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve'bni Bâce ve İbn Adiyy*, Dâru'l-Endulus. Aynı risale daha önce de neşredilmiştir. Bkz. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*.
36. el-Kindî, *el-Felsefetu'l-ûlâ, Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 155, tahkîk: M. Abdülhâdî Ebu Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire-1950.
37. a.g.e., s. 160.
38. el-Kindî, *Risâletu kemmiyyeti kütübi Aristotâlîs*, a.g.e., s. 373.
39. el-Kindî, *el-Felsefetu'l-ûlâ*. a.g.e.
40. el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâileti'l-karîbeti li'l-kevn ve'l-fesâd*, a.g.e., s. 215. Kindî'nin maddenin zamanı ve hareketin sonluluğu dolayısıyla âlemin sonradan olmalığıyla (=*hudûsü'l-âlem*) ilgili burhanları için bkz., a.g.e., s. 114 ve 201.
41. el-Kindî, *el-İbânetu 'an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ*, a.g.e., s. 244-245.
42. a.g.e., s. 246-247.
43. el-Kindî, *el-Felsefetu'l-ûlâ*, a.g.e., s. 102.
44. Sâıd, *Tabakâtu'l-ümem*, s. 70-71, önceki verilerin aynı.
45. Fârâbî ve siyasal felsefesiyle ilgili bkz. *Nahnu ve't-türâs*.
46. İbn Haldun, *el-Mukkadime*, c. II, s. 712 önceki verilerin aynı.
47. Sâid, a.g.e., s. 72-73.
48. a.g.e., s. 72-73.
49. Fârâbî, *Ihsâu'l-ulûm*, s. 67, tahkîk: Osman Emîn, Mektebetu'l-Anglo-Mısrıyye, Kahire 1968.
50. a.g.e., s. 69.

51. a.g.e., s. 69-71.
52. Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*, s. 96, tahkîk: Muhsin Mehdî, Daru'l-Meşrık, Beyrut 1968.
53. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 79-84.
54. Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâz*, s. 100.
55. a.g.e., s. 103.
56. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 87-88.
57. Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâz*, s. 99.
58. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 89-91.
59. a.g.e., s. 79-80.
60. Fârâbî, *Fusûl munteze'a*, s.50-51, tahkîk: Fevzî Metri en-Neccâr, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1971.
61. a.g.e., s. 61.
62. a.g.e., s. 52-54.
63. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.38, el-Matbaatu'l-Kâtôlîkiyye, Beyrut 1959; Fârâbî, *es-Sîyâsetu'l-medeniyye*; Ayrıca Fârâbî'nin felsefî manzûmesi için bkz.; *Nahnu ve't-türâs*, s. 142, II. Basım, 1982.
64. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 84-86. Tahkîk: Fevzî Metrî en-Neccâr, Beyrut 1964.
65. a.g.e., s. 86.
66. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 94.
67. Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, tahkîk: Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1970.
68. Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, s. 155, tahkik: Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1970.
69. Beyhâkî, *Tetimmetu suvâni'l-hikmet*, s. 25, Lahor-1351 (H); Ebû Rîde bu kitâbı "*Resâilu'l-Kindî*" adlı eserinin mukaddimesinde zikretmiştir; s. 58, önceki verilerin aynı.

11. Temellerin Krizi ve Krizin Temellendirilmesi

I

Kitabımızın III. faslında, kullandığımız dilin "kusurları"ndan birine işaret etmiştik. Dilin bu kusuru, bizi henüz açık ve net bir şekilde ortaya koyamadığımız temel konular hakkında sanki son noktaya varmış gibi konuşmak zorunda bırakmıştı. Henüz o fasılda iken bu kusurun, dil ya da daha doğrusu düşünme biçimi nedeniyle araştırmamızın sonuna kadar yakamızı bırakmayacağını söylemiştik. Kullandığımız dil ya da bize dayattığı düşünme biçimi, objesini ancak zaman süreci içinde yani ardışıklık içinde ifade edebilmektedir. Bu da *söylemin objesi olan "bütün"ün, söylemin ifadesi esnasında parçalanmasına yol açmaktadır.* Bu dile göre söylem, ancak belli bir sistem ve sıralama içinde düzene girebilmektedir. Dolayısıyla, objesi olan parçalara ne kadar çakışık ve içiçe olsalar da –çoğu zaman– objenin gerektirmediği veya kabul etmediği takdim ve tehirler dayatmaktadır. Bu gerçeğin bilincinde olsak da olmasak da bir şeyler söyleyebilmek için tehir edilmesi gerekeni öne almak, öne alınması gerekeni tehir etmek gibi bir zarûretten sıyrılamamaktayız. Konusunun bütün ayrıntılarını aktarma noktasında şu veya bu derece başarılı bir söylem koyabilmenin yolu bundan geçmektedir.

En azından kendi araştırmamızla ilgili boyutundan dolayı, kitabın girişinde kavramları belirlerken bu gözlemi yapmıştık. Tabiî toplum-

sal zamanda iki asır kadar uzun bir yol aldıktan yani Tedvîn Asrı'ndan Fârâbî'ye kadar geçen dönemi gözden geçirdikten sonra zorunlu olarak tekrar başlangıç noktasına dönmek mecburiyetinde kalıyor ve Arap Aklı'nın kaynak çerçevesi olan Tedvîn Asrı'na yeniden bakıyoruz. Bu geriye dönüş ihtiyacını doğuran, "kaçırdığımız bazı şeyleri yakalayabilme" endişesi değil... Bizatihi gelecektekiler dayatmaktadır. Buraya kadar Arap Aklı'nın dinamiklerini belirlemeye çalıştık. Ama şu an öyle bir noktaya geldik ki daha "ileri" gitmemiz imkansız. Ama "geriye" dönmemiz hem mümkün hem de gerekli. İşte Arap Kültür zamanının cilveleri: Bu dalgalı zamanın kendisini tanıyabilmemiz bir ileri bir geri yapmayı bize zorunlu kılmaktadır. Ondan bir anlam çıkartabilmemizin, ondaki "tarih" sürecini keşfedebilmemizin yegâne yolu da bundan geçmektedir.

Geçen fasıllarda Arap Kültürü'nün yapıtaşlarını ele alırken –söylem bazında– ona bir tür tertibi dayattık. Kanımızca bu tertip, aynı zamanda Arap Kültürü'ne de hâkim olan tertibin aynısıydı. Bunun tarihsel vakıa planında böyle olduğunu iddia etmiyoruz. Sadece Kültürel zaman olgusu içinde böyle olabileceğini zannediyoruz. Ama bunu yaparken her iki süreç arasındaki paralelliğe ve karşılıklı dengelemeyi dikkate alırken bizatihi Arap Kültürü içindeki ideolojik ve bilgisel ilişkinin hususiyetine de riayet ettik. Sonuç olarak Arap-İslâm Kültürü'nün genel yapılanma çağı olan Tedvîn Asrı'ndan itibaren aşağıdaki sıralamaya uygun olarak üç bilgi sisteminin kurulup kökleştiğini tesbit ettik: "Arı" Arap-İslâm Kültür mirasını (dil ve din metinleri bazında) tesis eden *Beyanî Bilgi Sistemi*; İrrasyonalizm ya da "Âtıl Aklı" tesis eden ve –temelde– Hermesçilik olmak üzere Eski Miras'a dayanan *İrfanî Bilgi Sistemi*; Felsefî ve aklî –özellikle Aristo kökenli– ilimleri tesis eden *Burhânî Bilgi Sistemi*. Geçen fasılda da vurguladığımız gibi bu son bilgi sistemi Arap-İslâm Kültürü'ne geç bir dönemde girmiş, diğer iki rakip sistemin mekanizma ve kavramları iyice oturmuş olduğu için, Evrensel Aklın sahneye ilk çıkışı şeklinde gündeme gelmiştir.

Yaptığımız tahliller –veya yaptığımız tahlilleri–, bütün cephelerde bir tekâmül ve etki-tepki ilişkisi esası üzerinde yoğunlaştırmamıza rağ-

men birçok şeyi dile getirirken birçok şeyi de sükût geçtiğimizi itiraf etmemiz gerekir. Bu, bizim seçimimiz değildi. Bunu böyle yapmak zorundaydık. *Çünkü biri-diğerini dışlayan iki zıt olguyu aynı anda "tarihlemek" mümkün değildi.* Arap Aklı'nda bir "açılım ve atılım" olgusu varken bir de "kriz" olgusu mevcuttu. Bu, sadece yukarıda ifade ettiğimiz türde dilin sebep olduğu bir kusurun neticesi değildi. Aynı zamanda belki ilkinden de daha önemlisi, Arap Aklı'ndaki "kriz" olgusunun Tedvîn Asrı'na dayandığını söyleyemeyişimizdir. Oysa bu "kriz", fiilen söz konusu döneme aittir. Ama Arap Aklı'nın "atılım" sürecinde, devamlı ilerlemenin sonucunda, daha ileri adım atamayacağımız bir noktaya gelmemiz de kaçınılmazdı. Nitekim öyle oldu ve tekrar geriye dönmek gerekti. "Âtılım"ın tarihçesini yazabilmek için "kriz"in kaynaklarına inmemiz, onun temellerini gözler önüne sermemiz elzemdi.

Gerçekten de Kindî söyleminin stratejisiyle Fârâbî söyleminin stratejisi arasındaki tezada işaret ettiğimiz geçen faslın son bölümü bizi, Arap Düşüncesi'ndeki yeni temeller krizinin "etekler"inde bırakıvermişti. Okuyucu, bu krizin, ilk temeller krizinden daha derin ve daha kapsamlı olduğunu tahmin edecektir. Tedvîn Asrı'nın kalkış noktasını oluşturan "ilk temeller" krizi, Şafiî'nin, "rey'i kanunlaştırma"sında ve "aklın meşrûlaştırılma" sûrecinin başlatılmasında itici faktör olmuştu. Artık analiz etmek istediğimiz "kriz"i daha yakından tanımak için geriye doğru gitmeye başlayabiliriz. Mesele, geçmişte değil gelecekte –yani Kindî/Fârâbî dönemi sonrasında– yaşanacak bir krizle ilgili olmasına rağmen kökenleri bizden öncesine yani Tedvîn Asrı'na dayanmaktadır. Bu yüzden söz konusu geri dönüşümüz geriye doğru ardışık adımlarla olmayacak, aksine tam bir gel-git havası içinde olacaktır. Bu gel-git hareketi sürecinde *krizin teşhisini* koymaya çalışırken aklın Arap-İslâm Kültürü içinde görevlendirilmesi yönünde değil Arap Aklı'nın –yapısal– krizinin analizi yönünde bir güzergâh izleyeceğiz.

II

Geçen fasılda Evrensel Aklın, Arap-İslâm Kültürü'nde görevlendirilmesi sürecini takip ederken Kindî'den Fârâbî'ye birden geçiş yapmak

zorunda kalmıştık. Çünkü Fârâbî'nin yaşadığı an, söz konusu görevlendirme faaliyeti içinde Kindî'nin yaşadığı ânı tamamlayıcıydı. Fârâbî'nin bu faaliyete olan büyük katkısını tahlil ederken, sistematik örgüsü nedeniyle Fârâbî'yi bir bütün olarak ele almamız zorunluydu. Dolayısıyla Fârâbî'yi Kindî ile irtibatlandıran hususlarla ondan ayıran noktalar arasında bir temyiz yapmamız mümkün değildi. Neticede kendimizi aynı konuda –stratejik açıdan farklı– iki söylemle karşı karşıya bulduk. Şimdi Fârâbî'nin felsefî manzumesinin İbn Sînâcı yönlendirmesinin bizi –aracısız– taşıyacağı "kriz"in eteklerinde bulunuyoruz. Bu noktada Fârâbî'yi Kindî'ye bağlayan noktaya geri dönme zorunluluğunu hissediyoruz. Ancak bu şekilde, meydana hakim bir "mevzi" ele geçirmemiz ve söz konusu krizin bazı tezahürlerini oradan gözlemlememiz mümkün olacaktır. Bu tezahürlerin başında da İbn Sînâcılık gelmektedir.

İbn Hallikân şöyle anlatır: "Fârâbî Bağdat'a geldiğinde (H. 300 veya 310) orada yaşlı bir üstad olan Ebu Bişr Metta b. Yunus ikamet ediyordu. Halk bu büyük filozoftan mantık tahsil ediyordu. Mettâ'nın mantık konusunda büyük şöhreti vardı. Her gün yüzlerce öğrenci onun ders halkasına katılıyor. Aristo'nun mantık kitaplarını okuturken bir yandan da öğrencilere şerhini yazdırıyordu. Fârâbî bu şerhlerden yetmiş cilt yazmıştır. O dönemde mantıkta onun gibisi yoktu. Teliflerinde güzel ifade ve yerli yerinde değiniler kullanıyordu. Tasniflerinde basitlik ve açıklamaya severek bağlı kalırdı. Nitekim çağdaşı bazı mantıkçılar onun hakkında şöyle demişlerdir: Fârâbî'nin ağır konuları basit cümlelerle ifade etmeyi Ebu Bişr'e borçlu olduğu ortadadır. Fârâbî de onun ders halkasına katılmış öğrencilerden biridir. Ebu Nasr Fârâbî, Bağdat'ta bir süre kaldıktan sonra Harran şehrine göçmüştür. Hıristiyan filozof Yuhanna İbn Haylân, Fârâbî'nin çağdaşıydı ve o dönemde Harran'da yaşıyordu. Fârâbî, mantık konusunda ondan da yararlanmıştır. Daha sonra bir kafileyle tekrar Bağdat'a dönmüş ve orada felsefî ilimleri okuyarak, Aristo'nun tüm eserlerini gözden geçirmiş, onların anlam, maksad ve hedeflerine vakıf olmaya çalışmıştı."[1]

Bu metinde bizi ilgilendiren, Fârâbî hakkında söylenenler –bazıları onun Yunus b. Metta'dan ders aldığı hususunda kuşkularını dile getirmiştir– değil büyük hıristiyan Nastûrî mantıkçı Ebu Bişr hakkında söylenenlerdir. Ebu Bişr Halife Râzî döneminde (H. 322-329) Bağdat'ta yaşamıştır. İbn Nedim onun hakkında şöyle der: "*Çağının mantıkçılarının liderliği onda idi*.... O, Aristo'nun mantıkla ilgili dört kitabının hepsini tefsir etmişti. Bu kitapların öğrenilmesinde halk ona başvurmaktaydı."[2] Bu dört mantık kitabı arasında bizzat Metta'nın Arapçalaştırdığı *Kitâbu'l-burhân* da bulunmaktadır. Geçen fasılda bu noktaya işaret etmiştik. Sonuç itibarıyla Bağdat Ekolü, Me'mun'un kültür politikasına bağlı kalmıştır. Ebu Bişr Metta'yla birlikte Mantık, Bağdat Ekolü'nün belirgin karakteri olmuştur. Me'mun tarafından Beytü'l-Hikme'nin başkanlığına atanan Nasturî hıristiyan tabip Huneyn b. İshâk (Ö. H. 260) –Sünnî ihtilâle rağmen– Mütevekkil nezdinde de kabul görmüş ve bu halife tarafından mütercimler heyetinin başkanlığına atanmıştır. Oğlu İshak b. Huneyn (Ö. H. 298) Mutemed, Mutezid ve Muktedir dönemlerini yaşamış, felsefe eğilimi güçlü bir kişilikti. Babası tıbba meyilli olmasına rağmen her ikisi de Mantık ilmiyle uğraşmışlardır. Daha sonra Ebu Bişr Metta'nın ders aldığı Ebu Yahya el-Mervezî ve Ebu İshâk İbrahim Kavîrî gelmişlerdir. Ebu Bişr Mettâ'nın öğrencisi Yahya b. Adiyy'e (Ö. H. 364) kadar süren Bağdat geleneğinde mantığın liderliği Ebu Süleyman es-Sicistânî'ye (Ö. H. 391) kalmıştır. İbn Sînâ'nın çağdaşı olan bu şahıs kendi döneminde mantıkçıların en güçlüsü olarak bilinmiştir. Halife Me'mun'dan Kâdir'e kadar (H. 381-422) devam eden Bağdat ekolü bu döneminde Me'mun'un Aristo temelli kültür politikasına sâdık bir ilim merkezi olmaya devam etmiştir. Abbâsîler'in İsmailiyye ve onun Hermetik irfancı felsefesine karşı giriştikleri ideolojik savaş esnasında Bağdat ekolü bütün samimiyetiyle Abbâsî Devleti'nin safında yer almıştır. Bağdat'taki felsefe-siyaset ilişkisi Me'mun'dan itibaren olduğu gibi devam etmiş, Mu'tezile'nin safdışı edilerek Sünnîlerin nüfuzunun artışına izin verilmesine rağmen ana stratejide değişiklik olmamıştır. Sonuçta Bağdat'da, mantık

söylemini işleyen ve Arap Kültürü sahasında onu yaygınlaştırmaya çalışan Meşşâî bir mantık ekolü teşekkül etmiştir.

Peki Bağdat mantık ekolünün, teşhis etmeye çalıştığımız krizle ilişkisi nedir?

Öncelikle şunu aklımızdan çıkarmayalım ki biz burada konunun epistemolojik boyutunda hareket etmekteyiz. *Bu boyutta üç farklı bilgi sisteminin rekâbet ve çatışmasına tanık olmaktayız. Aslında bizi ilgilendiren "kriz" de işte bu bilgi sistemlerinin ilişkilerinden doğan bir krizdir*. Konu; Arap-İslâm Kültürü'nde yaşanan "temeller krizi"yle ilgilidir. Açıkça görüleceği üzere Bağdat Mantık ekolünün bu krizle ilişkisi, bu ekolün Arap Kültürü içinde üçüncü bir bilgi sistemini, Burhânî bilgi sistemini yayma teşebbüsüne râcidir. Kısaca "Burhân"ın "Beyân"la çatışmasına râcidir. Şimdi bu çatışmanın bazı tezahürlerini tanımak istiyoruz.

Beşinci fasılda 326 yılında Bağdat'ta yapılan bir münâzaraya değinmiştik. Münâzara Halife Muktedir'in veziri el-Fadl b. Ca'fer b. el-Furât'ın meclisinde, döneminde mantıkçıların başı olan Ebu Bişr Metta b. Yunus ile tanınmış kelâmcı, fıkıhçı ve dilbilimci Ebu Saîd es-Sîrafî arasında cereyan etmişti. Bu münâzara Sîrafî'nin şahsında temsil edilen *Beyânî Bilgi Sistemi*yle, Ebu Bişr Metta'nın şahsında temsil edilen *Burhânî Bilgi Sistemi* arasındaki çatışmanın vehametini çok açık bir şekilde ortaya koymuştu. Mecliste Ebu Bişr Mettâ'nın karşısında "Beyanî" sistemi temsil eden birden fazla alim bulunuyordu. Oturumun bir anında vezir beyancılara dönerek şöyle dedi: "Haydi aranızdan bir sözcü seçin de Metta ile Mantık bahsinde konuşsun. Çünkü O, hakkı batıldan, doğruyu yalandan, iyiyi kötüden, delili şüpheden, tereddütü katilikten ayırmamızın tek yolunun mantıktan, mantık tahsil etmekten ve onun sınır ve mertebelerini koyan kimseden yararlanmamızdan geçtiğini söylüyor. "Bağdat Nahiv ekolünün önde gelen simalarından biri olan Sîrâfî, vezirin bu sözlerine cevaben devreye girdi. Bağdat Nahiv ekolünün başında Fârâbî'nin Arapça'da hocası mantıkta öğrencisi olan İbn Serrac yer alıyordu. Sîrâfî, vezirin arzusu üzerine münâzarayı başlattı ve Metta'nın tezine itiraz ederek *Arapça'nın Yunan Mantığı'na ihtiyacı olmadığını vurguladı. Ona göre*

Arapça'nın kendine özgü mantığı olan Nahvi vardı. Tıpkı Yunan Mantığının aslında Yunancanın grameri olması gibi. Sîrâfî münâzaradaki karşı tezini izah ederken şunları ekledi: "Hiçbir dil, isimleri, fiilleri, harfleri, cümle kuruluşları, takdim ve tehirleri, istiâreleri, vurguları, yumuşatmaları, genişlik veya darlıkları, nazım ve nesirleri.. bakımından başka bir dille tam benzerlik arz etmez." Sözlerin tartıldığı terâziler, dilden dile farkılık göstermelidir. Şu halde "Eğer mantık bir Yunanlı tarafından Yunan diliyle ve terminolojisiyle koyulmuşsa Türkler, Hintliler, İranlılar ve Araplar için nasıl bağlayıcı olabilir. Bu milletler nasıl olur da bu mantık üzerinde araştırma yapar ve onu kendi aralarında hakem ve karar mercii olarak görebilirler?" Sadece bu kadar da değil, Sîrâfî anlam ve düşüncelerin sınanması için tek bir yol olabileceği yaklaşımına da karşı çıkmakta, doğru ile yanlışın ayırtedilmesinde mantığın tek kıstas olabileceğini kabul etmemektedir. Çünkü "dünyada her şey tartılabilir değildir. Aksine, tartılabilenin yanısıra ölçülebilen, kulaçla bilinen, alanla ölçülen, tahminle bilinenler de vardır. Bunlar görülen cisimler için geçerli ölçü biçimleri olup akılla takdir edilenler için aynı şey geçerlidir."[3]

Açıkça görüldüğü üzere Sîrâfî burada "Evrensel Akl"ı reddetmektedir. Bu red, aslında birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminin çatışmasını yansıtmaktadır. Şu halde mesele, bir bakış açısı farklılığı meselesinden ibaret olmayıp çok daha derin ve köklüdür. Mesele, bizatihi bakış biçimini belirleyen sistemin farklılaşmasıdır. Metta ile Sîrâfî'yi karşı karşıya getiren de bu farkılaşmadır. Bu noktayı, araştırmamızın ikinci cildinde irdelemeye çalışacağız. Şimdi tarihsel analizimizi sürdürerek bu münâzaranın sırf Sîrâfî'nin değil bütün nahivci ve kelâmcıların mantıkçılara ve felsefecilere karşı kazanılmış bir zaferi olarak kayıtlara geçtiğini ifade edelim. Başka bir deyişle bu münâzara, "Beyân"ın "Burhân"a karşı zaferinin tescili olmuştur. Mantığın nahiv çevrelerini istila etmeye başladığı bir döneme rastlaması bu zaferin önemini daha da artırmaktadır. Sîrâfî'nin çağdaşı olan İbn Serrac nahivle ilgili *el-Usûl* adını taşıyan bir eser telif etmişti. İbn Serrâc, bu eserinde "nahvin sınıflarını, mantıkçıların lafızlar için koydukları tak-

simlere uygun olarak" belirlemişti. Bu, dönemin nahivcileri tarafından hoş karşılanan bir teşebbüs olmamıştı. Öte taraftan Sîrâfî'nin söz konusu münâzaradaki "zafer"i mantık ve felsefe çevrelerini hayli rahatsız etmişti. Çünkü Ebu Bişr Metta fiilen yenilmişti. Çünkü münazaradaki hasmı olan Sîrâfî, mantığın genel karakteri ile nahvin özel karakteri arasındaki ayrım noktasından hareket etmemişti. Bu noktayı, mantıkçılarla nahivciler arasında yapılan sonraki münazaralarda da görmekteyiz. Fârâbî, kitaplarının birçoğunda nahiv-mantık ilişkisi meselesine eğilmektedir. Mantık "lafızlarla ilgili bazı kanunlardan dolayı nahivle ortak noktalara sahip olmakla" birlikte "nahiv belli bir halka mahsus yasalar koyduğu, mantık da bütün halkları kapsayan kanunlar vazettiği için nahiv, mantıkdan ayrışmaktadır." Öte yandan, "Nahiv ilmi, lafızlarla ilgili yasalar koyarken, mantık ilmi bunların benzerlerini ma'kûller (=akledilebilen varlıklar) için koymaktadır."[4] Tabiatıyla bu "açıklamalar"ın nahivcilerle mantıkçılar arasındaki ihtilafı sona erdirmesi söz konusu değildi. Çünkü mesele bu tür yüzeysel açıklamalarla çözümlenemeyecek kadar köklüydü. Zira ortada, çatışan iki bilgi sistemi vardı. Yani mesele, bir özel-genel ilişkisinden ibaret değildi. İşte bu nedenledir ki nahivcilerle mantıkçılar arasındaki ihtilaf devam edip gitmiştir. Bu iki grubun mensup oldukları ilimlerin karakterleri üzerindeki münakaşalar da durdurak bilmeden devam etmiştir. Bu münakaşalara katkıda bulunanlardan biri de Ebu Hayyan et-Tevhîdî idi. Yukarıda aktardığımız münazarayı da bize kazandıran kişi olan Ebu Hayyân bu konuyla ilgili olarak *el-Mukâbesât* adlı eserinde zikrettiği *Mâ beyne'l-mantıki ve'n-nahvi mine'l-münâsebe* isimli bir risâle telif etmiştir. Ebu Hayyan üstteki eserinde şu görüşe varmaktadır: "Nahiv, Arapça mantık, mantık ise akılcı nahivdir."

Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyn İshak b. Vehb el-Kâtib'in *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân* adlı eserine de işaret etmemiz gerekir (kitap Bağdat üniversitesi'nden Dr. Ahmed Matlûb tarafından tahkik ve neşredilmiştir. Daha önce hatalı olarak Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbu nakdi'n-nesr* adlı eseriymiş gibi neşredilmiştir.) Yukarıdaki veriler ışığında bu kitaba baktığımızda –özellikle aynı dönemde (yaklaşık H. 335 yılı)

yazıldığı için– şunu ortaya koymak istediğini görürüz: Bu eser, Yunan "Burhancılığı" için Aristo'nun mantıkla ilgili kitapları neyse Arap "Beyanı" içinde aynı konumda olmak istemektedir. Gerçekten de kitap, beyân, beyânın temelleri, türleri ve üsluplarını gayet düzenli ve sistemli bir şekilde ortaya koymuştur.

Nahiv ile Mantık, daha genel bir ifadeyle "Beyân" ile "Burhân" arasındaki çatışma ya da kavga Metta ile Sîrâfî'nin dönemine (IV. yy'ın ilk yarısı) mahsus değildi. Aksine tâ Kindî döneminde "Evrensel Akl"ın Arap Kültürü içinde görevlendirilmesiyle başlamıştı. Nitekim edebiyat kitapları, nahivcilerin "Arapların filozofu" Kindî'ye karşı cephe aldıklarına işaret etmektedir. Bu bağlamda Cürcânî şunu kaydeder: "İbnu'l-Enbârî'den şunu duydum: Felsefeci geçinen Kindî, Ebu Abbas'a (=Müberred veya Sa'leb) gitmiş ve şöyle demiştir: "Arap dilinde çok lüzumsuz şeyler buluyorum." Ebu'l-Abbas: 'Nerede bulduğunu sorabilir miyim?' deyince, Kindî şöyle dedi: "Örneğin Arap dil bilimcileri aynı anlamı ifade eden mükerrer lafızlar kullanmaktadır: Abdullah kâimun=Abdullah ayaktadır; (inne) Abdallahi kâimun=(muhakkak ki) Abdullah ayaktadır; (inne) Abdallahi (le) kâimun=(muhakkak ki) Abdullah (kesinlikle) ayaktadır; ifadeleri gibi ki lafızlar çok olmasına rağmen anlam tekdir." Ebu'l-Abbâs, Kindî'nin bu örneğini şöyle cevaplamıştır: "Aksine anlamlar lafızlara bağlı olarak farklılaşmaktadır. Örneğin "(İnne) Abdallahi (le) kâimun=(muhakkak ki) Abdullah (kesinlikle) ayaktadır" lafzı, onun ayakta oluşunu inkâr edebilecek birine verilecek cevaptır. Dolayısıyla anlama bağlı olarak lafız da farklılaşmıştır. Felsefeci (!) bu söze verecek karşılık bulamamıştır."[5] Yunan Mantığı ile "Arap Dili" arasındaki sürtüşmeyi, Kindî'den önceki kuşağa, özellikle de Şâfiî dönemine dayandıranlar da vardır. Bu konuda Suyûtî *Savnu'l-mantıki ve'l-kelâmi an fenneyi'l-mantıki ve'l-kelâm* adlı eserinde çeşitli nakillerde bulunmaktadır. Bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere konumuz açısından büyük önemi haizdir. Şimdi Suyûtî'nin rivayetlerinden birine bakalım: "İmam Şâfiî dedi ki: «İnsanların cehalet ve ihtilafa düşmelerinin sebebi Arapça'yı terk edip Aristo'nun diline meyletmelerinden başka bir şey değildir.»

Suyûtî bu rivayetle igili yorumunda şunları söyler: "Şâfiî bu sözüyle, Halife Me'mun döneminde şuyû bulan Kur'an'ın mahlûk oluşu, Allah'ı görmenin (=ru'yetullâh) reddi gibi bid'atlere işaret etmektedir. Bu bid'atlerin başlıca sebebi, Arap dilini ve belâğatını; *meânî, beyân, bedîi* gibi ilimlerini bilmemeleridir. Oysa Kur'ân ve Sünnet metinleri, bu ilimlerin tümüne sahip olan Arapça ile ifade edilmiştir. Onlardaki hüküm ve hikmetleri Yunan diliyle ve Aristo Mantığıyla ifade etmeye çalışmak bid'attir. Bunlar ayrı, Arap Dili apayrıdır. Kur'ân ve Sünnet, Arapların diline, diyalog, hitabet, istidlâl ve delillendirmede izleyegeldikleri yollara uygun olarak nazil olmuştur. Ne Kur'ân ne de Sünnette Yunanlıların kullandığı terimlerle hiçbir şey vârid olmamıştır. Her milletin kendine özgü bir dili ve terminolojisi vardır."[6]

Üstteki metinde Şafiî'den rivayet edilenler veya yukarıda Kindî'ye isnad edilen sözler, –ister tarihsel açıdan doğru, isterse belli ön yargılar için "geçmiş otoriteler"den dayanak bulma teşebbüsü babından olsun– burada bizim dikkatimizi çeken nokta Suyûtî'nin konuyu ele alış tarzı ve ifade ediş keyfiyetidir. Çünkü Suyûtî'ye göre *mesele artık bir mantık-nahiv çatışmasından da öte; diyalog, hitâbet, istidlâl ve delillendirmede Arapların Yunanlılarınkinden çok farklı gelenek ve yollara sahip olma meselesi haline gelmiştir.* Suyûtî'nin bu ifadesi burada "bilgi sistemi" diye anlattığımız şeyin neredeyse aynısını temsil etmektedir. Suyûtî'nin, nisbeten geç bir dönemde (H. IX. yy'ın ikinci yarısı) yaşamış olması, "Arapça alimlerinin" Mantık ile Nahiv arasındaki ihtilafın boyutlarını hayli geç bir dönemde algıladıklarını göstermez. Aksine, İbn Teymiye (H. 661-728)'nin Yunan Mantığı'na yönelik tenkitleri çok açık ideolojik etkenlerine[7] rağmen bu bilinci aynı derinlikte taşıdığını göstermektedir. Meşhûr münâzarada Sirâfî'nin Metta'ya verdiği cevaplar, ihbarcı ve tepkisel bir karaktere sahip olmalarına benzer bir bilinci temsil etmektedir.

Geçen fasılda da işaret ettiğimiz gibi Mantık İlmi Şâfiî veya Kindî döneminde henüz pek tanınmadığı için *Arapların terminolojisi*nin *Yunanlıların terminolojisi*nden farklı olduğu bilincini böylesine erken bir döneme taşımamız zor görünmektedir. Mantık ilminin bu tür bir

bilincin oluşmasına izin verecek bir boyutta Arap-İslâm Kültürü'ne girişi, Bağdat Mantık ekolünün güçlenip zirveye tırmanmasıyla gündeme gelmiştir. Bu dönem, Ebu Bişr Metta'dan başlayıp Fârâbî, Yahya b. Adiyy ve Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında Bağdat'taki en büyük *felsefe ve mantık otoritesi* olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'yle sona ermektedir. Bize göre Arap Nahvi ile Yunan Mantığı arasındaki ihtilafın uzmanlık ve dil kavgaları olmaktan çıkıp epistemolojik temelere giden bir çatışma haline gelmesinde en büyük rolü oynayan Metta ile Sicîstânî arasında geçen yaklaşık bir asırlık süre içinde Bağdat Mantık Ekolü'nün gösterdiği tırmanış olmuştur.

Sîrâfî ile Ebu Bişr Metta arasındaki münazaraya bir yandan üstteki veriler, diğer yandan Kindî'nin "dinî ma'kûl"ü Yunan Evrensel Aklı'nın ürünleriyle desteklemeye –kısaca Beyân'ı Burhân üzerinde inşa etmeye– yönelik teşebbüslerinin ışığı altında baktığımızda söz konusu münazaranın *Arap kültüründeki "Temeller Krizi"nin en önemli tecellilerinden birini nasıl patlatıverdiğini kolaylıkla görürüz.* Yine geçen fasılda da ifade ettiğimiz gibi, Me'mun'un irfan öğretisine karşı "Beyân"ı "Burhân"a dayandırma stratejisinin bu münâzarayla birlikte şişenin ağzına geldiğine tanık olmaktayız. "Beyan"ın gelişmesi ve bir yandan kanunlaştırılmış bir bilgi sistemi olarak belirginleşirken diğer yandan Aristo mantığını *Kitâbu'l-burhân*'la birlikte Arap Kültürü'nde daha etkin bir varlık sergilemesi ve mantığın "burhânî" karatkerini daha da derinleştirecek epistemolojik konum (statut) bakımından özgün bir bilgi sistemi haline getirmesi neticesinde *"Beyân" ile "Burhân" arasındaki çatışma daha derin bir şekilde su üstüne çıkmış; dolayısıyla Beyânı, Burhan üzerine temellendirme teşebbüslerinin imkansız olduğu anlaşılmıştır.* Bu iki olgudan herhangi biri, özünden fedakârlık etmedikçe bu teşebbüslerin akâmete uğraması kaçınılmazdı. Tedvîn Asrı'nın sona ermesinin hemen ardından herkesçe görülmeye başlayan "temeller krizi"nin en önemli tezahürlerinden biri de buydu.

Krizin diğer tezahürlerini ve boyutlarını ileriki sayfalarda açıklamaya çalışacağız.

III

Ebu Hayyân et-Tevhîdî tanınmış mantıkçı Ebu Süleyman es-Sicistânî'ye (Ö. H. 391 bir rivayete göre H. 400) *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ni verdiğini ve kendisinden onları mütalaa edip görüş bildirmesini istediğini kaydeder. Birkaç gün sonra Sicistânî *Risâleler*'i kendisine iade eder ve şöyle der: "*Bunlar (=İhvan-ı Safa) çok yorulmuşlar ama ortaya bir şey koyamamışlar... Mümkün olmayan ve yapılamayacak şeyleri zannetmişler.. Felsefeyi şeriata, şeriatı felsefeye katabileceklerini zannetmişler...* Halbuki bu, ulaşılmaz bir istektir. Daha önce bunlardan daha kültürlü ve daha şanslı bir topluluk da bunu yapmak istemiş, ama muradlarına erememişlerdi." (Sicistânî burada muhtemelen Hermesçiliğe atıfta bulunmaktadır). Ebu Süleyman, bunun sebebini, şeriatı tesis eden bilgi sisteminin, felsefeyi tesis eden bilgi sisteminden farklı oluşuna bağlamakta ve –Ebu Hayyan'ın ifadesine göre– şöyle demektedir: "Şeriat, Allah Teâlâ tarafından olup, O'nunla insanlar arasındaki elçiye gelen vahiy vasıtasıyla alınır. Şeriat, vahyin yanısıra yakarış, âyetlerin şâhitliği ve mucizelerle gelir. Bunlar, aklın bazen "vâcip" bazen de "câiz" olarak göreceği olaylardır. Bütün bunlar, önceden konulmuş umumî çıkarlar ve yol göstericilikler çerçevesinde gündeme gelmekte olup araştırma ve derinliklerine dalma diye bir şey mevzu bahis değildir. Şeriatta, tebliğ eden ve uyaran kimseye mutlak teslimiyet gerekir. "Niçin?", "Nasıl?", "Neden?", "Acaba?" "Keşke?!" ve "Belki.." gibi aklî sorun ve gözlemlere yer verilmez. Çünkü bunlar, önceden cevaplanmış ve açıklanmıştır. İtirazlar, reddedilirken kuşkular zararlı olarak görülür. Şeriata tam teslim olmak kesinlikle yararlı olarak değerlendirilir. Şeriat tamamen iyilik ve güzellikleri içerir ve güzellikle kabulü gerekir. Onun ehli arasında, zâhire bağlananlar, marûf olarak bilinen tevili delil olarak görenler, yaygın dilden yardım alanlar, açık diyalektiğe yakın olanlar, salih ameli işleyenler, atasözlerini misal verenler, açık burhâna başvuranlar, helâl ve haram konusunu iyi anlayanlar, rivayetlere ve din mensupları arasında şöhret bulmuş haberlere dayananlar ve ümmetin ittifakını asıl görenler vardı... Şeriatta yıldızların etkilerine inanan astrologların, tabiata ve

onun etkilerine inanan tabiatçıların.. varlıkların ölçü ve miktarlarını araştıran mühendislerin.. sözleri değerlendiren mantıkçıların görüşlerine yer verilmez. Durum böyle iken İhvan-ı Safâ nasıl olur da kendiliklerinden felsefî gerçekleri şeriat yolunda birleştirmeye çalışır?" Ebu Hayyân sözüne devamla şöyle der: "Ebu Süleyman şunu söylemektedir: "Felsefe haktır ama Şeriatla hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriat da haktır ama felsefeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Şeriatı tebliğ eden kişi 'gönderilmiş' kişi iken Felsefeyi anlatan kişi 'kendisine gönderilen' kişidir. Birine vahiy gelirken diğerinin kendi araştırması vardır. Biri her şeyiyle yeterli iken diğeri çalışıp çabalama içindedir.. Felsefe yapmak isteyen kişi görüşüyle dinlerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde dindarlığı seçen kişi de felsefeye ilgi göstermekten kaçınmalıdır. Bu ikisiyle farklı haller ve mekanlarda ilgilenilmesi gerekir. Kişi, din ile şeriatı tebliğ edenin izah ettiği şekilde Allah'a yaklaşmaya çalışırken hikmetle de, Allah'ın eşsiz kudretini tanımaya çalışır ve bunlardan herhangi birinin diğerini yıkmasına izin vermez..." Ebu Süleyman, Kur'an'ın insanları düşünmeye ve ibret almaya, dolayısıyla aklı kullanmaya çağırdığını aktardıktan sonra belânın –yani İslâm'da felsefeye gösterilen tepkilerin– "münakaşa ve cehalete boğulmuş bir grup ateist materyalistten dolayı vuku bulduğuna" işaret etmiştir. Sicistânî'ye göre bu grup içinde "Salih b. Abdulkuddus, İbn Ebi'l-Avcâ, Matar b. Ebi'l-Gays, İbn er-Râvendî ve es-Sayremî gibileri" vardır. Bilindiği üzere bu kimseler, zındıklıkla itham edilmiş, Maniheizmi yaymaya çalışan, İslâm'a ve nübüvvete karşı gelen kişilerdir. Ebu Süleyman, İslâm toplumu içinde özellikle Ehl-i Sünnet'in felsefeye ve felsefecilere olan tepkilerinin sorumlulululuğunu bu kişilere yükledikten sonra yeni bir hücuma geçerek "felsefeyle dini cemeden ve zâhir-bâtın, gizli-açık, örtülü-aşikâr gibi ayrımlarla bu ikisini bağdaştırmaya çalışanlara"[8] saldırır. Sicistânî'nin bu saldırıları, İhvân-ı Safa'yı dolayısıyla İsmailîliği hedef almaktadır.

Sîrâfî ile Mettâ arasında gerçekleşen tarihî münazara, onların döneminde "Burhân" ile "Beyân" arasındaki çatışmanın nahiv-mantık boyutundaki şiddetini nasıl ortaya koymuşsa Sicistânî'nin

İhvân-ı Safâ Risâleleri'yle ilgili değerlendirmesiyle İsmailîliğe yaptığı açık saldırı da onun döneminde "Burhân" ile "İrfân" arasındaki çatışmanın şiddetini göstermektedir. Sadece bu kadar da değil. Çağında Bağdat Mantık Okulu'nun lideri olan Sicistânî'nin bu yaklaşımı, söz konusu okulun Me'mun'un kültür politikasına nasıl bağlı kaldığının da açık delilini oluşturmaktadır. Malumdur ki Me'mun'un politikası "İrfân"a karşı "Beyân"ın "Burhân"la desteklenmesini esas almaktaydı. Sicistânî'nin üstteki yaklaşımı ise "Beyân" –"Burhân" ilişkisinde yeni bir çığırın açıldığının habercisi konumundadır. Şöyle ki aynı politika/strateji çerçevesinde hareket eden Kindî'nin söylemi iki önemli hasımla aynı anda mücadele etmeyi gerektiriyordu. Bu hasımlardan ilki "Bâtınîlik", ikincisi ise "Sünnî muhalefet" idi. Bu durumda Kindî'nin birinci hasmına karşı "Burhân"ı kullanırken "dinî ma'kûl"le çelişmemeye özen göstermesi gerekiyordu. "Beyân"ı "Burhân"a dayandırmanın yolu buydu. Fârâbî "Dinin muhtevasının felsefedekilerin misalleri olduğunu" söyleyerek bu stratejinin en ileri noktasını teşkil etmiştir.

Ebu Süleyman es-Sicistânî'de (el-Mantıkî) ise durum farklılık arz etmektedir. Artık yeni bir stratejiye ya da asıl strateji üzerinde değişiklikler yapılmasına ihtiyaç duyuluyordu. *"Beyân"ı "Burhân" üzerinde temellendirme teşebbüslerinin içinde gizli olan suskun krizin patlaması, Sîrâfî ile Mettâ'nın münâzarasıyla birlikte gün ışığına çıkmıştı.* Bu münâzaradan çıkan sonuç, söz konusu iki bilgi sisteminden biri feda edilmeksizin birleştirilmelerinin mümkün olmadığıydı. "Beyân" ile "Burhân"ı birbirlerinden ayırmak artık zaruri hale gelmişti. Bu ayrım ideolojik planda felsefe ile dinin ayrılması anlamına gelmekteydi. Bu iki cephe arasında uzlaşmayı sağlamanın yegâne yolu buydu. Böylelikle felsefe, dinin bağımsızlığını ve bağımsız olma hakkını tanıyacaktı. Bu, felsefenin dini özümseyip içine almasını hedefleyen Fârâbî'nin düşüncesinden feragât edilmesi demekti. Bildiğimiz gibi Fârâbî, "Dindeki görüşlerin delillerinin teorik felsefede gizli olduğunu iddia ederek böyle bir düş kurmuştu. Öte yandan felsefe ile dinin ayrılmasına yönelik çağrılar, "Beyân" ile "Burhân"ın ortak davalarına da hizmet

etmekteydi. Bunların her ikisi de ideolojik olarak İsmailîliğin felsefeyle dini birleştirme ideolojisini ortadan kaldırmak istiyorlardı.

Ebu Süleyman es-Sicistânî belki de yaptığı çağrının boyutlarının bilincinde değildi. Onun felsefeyle dini birbirlerinden ayırmaya dönük çağrısı, geleceğe yönelik yeni bir strateji içinde dinamize olan tamamen yeni bir felsefî söylem oluşturabilecek nitelikteydi. Nitekim bu söylemi sonraki dönemde İbn Rüşd'de görmekteyiz. Evet Ebu Süleyman olayın bu boyutunun bilincinde olmayabilir. Ama şu hususun kesinlikle bilincindeydi ki onun bu çağrısı, yaşadığı dönemde artık iyice alevlenmiş olan bir çatışmanın parçasıydı. Bu çatışma, Nahivcilerle Mantıkçılar arasında değil,–İbn Sînâ'nın deyimiyle– "Maşrikîler=Doğu Arapları"yla "Mağribîler=Batı Arapları" arasında yaşanmaktaydı. Aşağıdaki bölümde de açıklayacağımız üzere bu çatışma da Arap Kültürü'ndeki "temellerin krizi"nin köklü ve kapsamlı görünümlerinden birini oluşturmaktaydı.

IV

İbn Sînâ *el-Mübâhasât* adlı eserinin giriş bölümünde bu konuyla ilgili bazı şeyler söyler. İbn Sînâ'nın bu eseri, tanınmış öğrencilerinden birinin kendisine arz ettiği felsefî sorularla ilgili cevaplarını ihtiva etmektedir.[9] İbn Sînâ şunları söyler: "İnsanların özellikle de Bağdat halkından bazı kıt zekalı hıristiyanların nefis ve akıl konularındaki şüphe ve tereddütleri tıpkı onun söylediği[10] gibidir. İskender (Afrodisiaslı) , Themistius ve diğerleri bu konuda kesin bir kanaata varamamışlardır. Bunların hepsi de konunun bir boyutunda doğruya ulaşırken diğer boyutta yanılmışlardır. Bunun nedeni, Mantık sahibinin görüşü hakkında net bilgiye sahip olamamalarıdır. Bu gibi konularda şu anda hatırladığımı şöyle anlatabilirim: Ben *Kitâbu'l-insâf* adını verdiğim bir kitap yazmış ve orada alimleri iki kısma: Meşrikîler ve Mağribîler diye ayırmıştım. O kitapta Meşrikîlerin Mağribîlere karşı çıktığını söylemiştim. Bu iki grup arasındaki husûmet tam zirveye ulaşmıştı ki ben *el-İnsâf* kitabını yazdım." İbn Sînâ aynı yerde bu kitabı henüz müsvedde iken "bazı hezimetlerde"[11] kaybettiğini söylemekte-

dir. Onun ifadesine göre "Kitab, Bağdatlıların zaaflarını, kusurlarını ve cehâletlerini özetleyerek" anlatıyordu.

Şu ana kadar sadece mukaddime kısmını ve içinden bir bölümünü bildiğimiz Mantıkla ilgili –ve *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*[12] adıyla neşredilen– bir eserinde İbn Sînâ şunları söylemektedir: "İçimizden gelen bir gayretle araştırma ehlinin hakkında ihtilaf ettikleri konularla ilgili sözlerimizi bir yerde toplamak istedik. Bunu yaparken hiçbir taassup, heva, alışkanlık ve yakınlığın hesabını yapmadık. Yunanlıların kitaplarını okuyanların gaflet ve anlayış eksikliğiyle kapıldıkları anlayışlara aykırı düşmemiz bizim için hiçbir şey ifade etmemektedir. Meşşâîlere vurulmuş avam felsefecileri için telif ettiğimiz kitaplar herkesçe bilinmektedir. Bunlar Allah'ın yalnızca kendilerini hidayet ettiğini ve O'nun rahmetine yalnızca kendilerinin nail olacağını zannederler." İbn Sînâ'nın sözünü ettiği bu kimseler, Aristo'yu taklit etmek ve onun için tutuculuk yapmakla yetinen, "öncekilerin söylediklerinin de daha fazlasına, düzeltilmeye ve ayıklamaya muhtaç olduğunu" bir türlü anlayamayan kimselerdir. İbn Sînâ, sözüne devam ederek şöyle der: "Bize gelince, onların söylediklerini daha bu yola ilk girdiğimiz zamanlarda kolayca anladık. Evet, birçok açıdan Yunanlılar'ın ilimlerinden istifade ettik. Ama o günler, bizim henüz yetişme dönemimizdi. Daha sonra Allah'ın da yardımıyla onların miras bıraktıklarının püf noktalarını anladık ve bütün bunları Yunanlılar'ın "Mantık" dedikleri bir ilimle karşılaştırdık. Meşrikîlerin bu ilme harfi harfine bambaşka bir isim vermeleri hiç de uzak değildir. İşte bu ilimle diğer ilimleri karşılaştırdık ve meseleleri her açıdan ele aldık. Sonunda sağlamlar kaldı, çürükler kaybolup gitti." İbn Sînâ, "Meşşâîler"le (Aristo'nun takipçileri) tartıştığı bir kitap telif ettiğini söylemektedir. Kendi ifadesine göre bu kitapta onların eksiklerini tamamlamakta, "tökezledikleri konularda" kendilerini tashih etmekte ve ilimle iştigal etmeye başlamasından itibaren "vakıf olduğu" hakikatleri kendinde saklı tutmaktadır. O, bu hakikatları sürekli gözden geçirmektedir. "Özellikle büyük hedefler ve gayelerle ilgili konularda bunu sık sık yaptığını" ifade etmektedir. İbn Sînâ buna işaret ettikten

sonra şunu ilave etmektedir: "Tablo bu ve dava bu şekilde olunca biz de gerçek ilmin temellerini ihtiva eden bir kitap yazmayı uygun gördük. Çok düşünen, derinliğine araştıran ve sezgiden (intuition=hads) hâlî olmayan herkes bu bilgileri çıkarsayabilir... Biz bu kitabı kendimiz gibi olanlar için ortaya koyduk. Bu meselelerle ilgilenen avâma gelince bu kimseler için *Şifâ* kitabımızda kendilerine yetecek hatta ihtiyaçlarını da aşacak yoğunlukta bilgi vermiştik."[13] *Şifa* kitabının mukaddimesinde ise şunları söylemektedir: "Zamanımızın yetip bitirmeyi ve Allah'ın tevfikinin yoldaşımız olmasını ümit ettiğimiz bu kitapla hedefimiz; öncekilere isnad edilen felsefî bilimlerin temellerinden çıkardığımız özlü bilgiyi ortaya koymaktır." *Şifâ* kitabı için şerh niteliğinde olacak *Levâhık* adlı bir esere işaret ettikten sonra sözüne şöyle devam eder: "Bu iki kitap dışında bir kitabım daha var ki onda felsefeyi olduğu gibi ortaya koydum. Açık görüş neyi gerektiriyorsa onu yaptım. Bu sanatta boy gösteren meslektaşların yargılarına itibar etmediğim gibi onlara muhalif düşmekten de sakınmadım. Bu kitabım Meşrikî Felsefe'yle (=Doğu Felsefesi) ilgili kitabımdır. Bu eserime –*Şifâ*– gelince daha basit ve meslekdaşlarım için çok büyük bir yardımcıdır. Hakkı olduğu gibi dobra dobra öğrenmek isteyenler ona başvurabilirler. Meslektaşlarım için çok daha yararlı, basit ve püf noktalarını içeren bir tarzda kaynak arayanlar da diğer kitabımı bir kenara koyup bu kitabıma başvurmalıdırlar."[14]

Daha önce *İbn Sînâ ve felsefetühü'l-meşrikiyye*[15] adıyla yaptığımız özel bir çalışmada kullandığımız bu metinler bizi H. IV. asırda yaşanmış büyük bir çatışmanın tam ortasına koymaktadır. İbn Sînâ bu büyük çatışmanın taraflarını "Meşrikîler" (=Doğulular) ve "Mağribîler" (=Batılılar) olarak adlandırmakta. Mağribîlerle geçtiğimiz bölümde sözünü ettiğimiz Bağdatlı mantıkçıları kasdetmektedir. Peki bu çatışmanın konusu ve İbn Sînâ'nın sunduğu çözümler nelerdir? Ayrıca söz konusu çatışmanın bu faslın konusunu teşkil eden "Temellerin Krizi"yle ilişkisi nedir?

Taraflardan ilki olan "Mağribîler" geçen bölümde de izah ettiğimiz gibi Abbâsî Devleti'nin himaye ettiği Bağdat Mantık Okulu'nun

mensuplarıdır. "Meşrikîler" ise İhvân-ı Safâ, İsmailiyye filozofları ve onların felsefesinden etkilenenlerdir. Tarafların vaziyeti bizi hemen Abbâsî Devleti ve Sünnî ideoloji ile İsmailiyye hareketi ve onun bâtınî felsefesi arasındaki tarihsel mücadeleye çekmektedir. Şu halde "Mağribîler"le "Meşrikîler" arasındaki felsefî farklılık temelde bu mücadelenin "soyut" düşünce bazındaki uzantısını oluşturmaktadır. Yine geçen bölümde gördüğümüz gibi bu siyasî mücadele, felsefî planda "Mağribîler"in "Meşrikîler"e yaptığı şiddetli saldırılarla kendisini ifade etmişti. "Mağribîler"in başını çeken Ebu Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî, başta *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin müellifleri olmak üzere Belhî, Nîsâbûrî ve Âmirî gibi "Meşrikî" filozoflara "felsefeyi şeriata, şeriatı felsefeye karıştırmaya çalıştıkları" için hücum etmişti. Onun bu hücumu aynı zamanda İsmailî felsefeyi de doğrudan hedef alan bir çıkıştı. İbn Sînâ ise kendisini İsmailîliğin ve İsmailî felsefenin müdâfii konumuna düşürecek böylesi bir karşılaşmadan uzak durmaya çalışıyordu. Bu nedenle de mücadeleyi epistemolojik boyuta taşımaya gayret ediyordu; Onun açısından *bilgi, bilgilenme araçları, "doğru" bilgi için hangi araçlara, akla mı yoksa nefse mi başvurulacağı hususları daha öncelikliydi?* Yukarıda da gördüğümüz gibi İbn Sînâ'nın bu bağlamda yaptığı şey "Mağribîler"i hedef alarak onları "akıl ve nefs" konusunda "cehalet ve tereddütle" suçlamak olmuştur. O, "Mağribîler"in bu durumunu Themistus ve Afrodisias'lı İskender gibi Aristo şârihlerini onu anlama konusunda düştükleri "şaşkınlıkla" irtibatlandırmaktadır. Aristo'nun şârihleri, nefsin tabiatı ve ebedîliği konularında "Mantık sahibinin –Aristo– mezhebini net olarak anlayamamışlardır." Peki İbn Sînâ'ya göre Aristo'nun gerçek tavrı nedir? Onu açıklamaya çalışan şârihlerin düşünceleri nelerdir? Sonra İbn Sinâ'nın bu sorunun çözümü için uygun gördüğü yol nedir?

Aristo, nefsi beden için "ilk olgunluk=kemâl-ı evvel" yani cevherî sûreti ve ilk fiili olarak görmektedir. Ona göre göz için görme kuvveti neyse beden için de nefis odur. Göz olmaksızın görmek nasıl imkansızsa beden olmaksızın nefsî aktiviteler de o şekilde imkansızdır. Şu halde nefs, bedenden müstakil olmayıp bizatihi varlığını ona borç-

ludur. Akıl ise nefsin güçlerinden biridir. Onunla kavranan şeyler (=ma'kûlat) hâsıl olmadan önce salt bir yetenekten ibaret olan akıl, ma'kûlatın tahakkuk etmesiyle birlikte fiilî akla (=akl-ı bi'l-fiil) dönüşür. Bir şeyin potansiyelden (salt kuvvet ve yetenek olmaktan) dinamik olmaya geçmesi için üçüncü bir faktörün muhakkak devreye girmesini şart koşan Aristo prensibi gereği potansiyel aklın (=akl-ı bilkuvve) dinamik akla (=akl-ı bilfiil) dönüşebilmesi için başka bir aklî kuvvetin devreye girmesi gerekmektedir. Aristo bu aklî kuvvetin mahiyetini tesbit ederken tereddütlü davranmış ve bunun bazen sonsuz mufarık akıl olduğunu söylerken bazen de bu sıfatı hazfetmiştir. Her halükârda bu aklın (=fa'al akıl) mufarak oluşu sadece Aristo'nun kavrama (=idrak) operasyonunun analizi babında gündeme gelmiştir.[16] Aristo'nun şârihleri konunun bu noktasıyla çok meşgul olmuşlar ama Aristo'nun belirlediği biçimiyle nefs-beden ilişkisinin tabiatına dokunmamışlardır. Örneğin Afrodisiaslı İskender şu görüştedir: "Nefs bedenin bir sûretidir. Sentezde sûret ve maddenin (=heyulânî) özgün ve mufârak (=ayrışmış) bir varlığı olması söz konusu değildir. Nefsin bütün fonksiyonları organik değişimlerle bağlantılı olup nefs aslen bedenin bir parçasıdır. Buna göre heyûlânî akıl da (=akl-ı bilkuvve) bedenin çürümesiyle birlikte çürüyen bir akıldır. Maddî objelerin sûretlerini akledilir (=ma'kûl) kılan faal akıl ise nefsin bir parçası değil ayrışık bir ma'kûl olmak durumundadır. Ama o, nefsi dışarıdan etkilemekte olup ilk sebep (=illet-i ûlâ) olan Allah'ın tâ kendisidir." Themistius ise "faal aklı mufârak olarak görmeyi zorunlu kılan delillerin, etkilenen aklı da (=akl-ı heyûlânî) mufârak olarak görmeyi zorunlu kıldığını çünkü onun da ma'kûlâtı kavradığını" söyleyip "her iki aklın da bütün insanlar için tek ve sürekli mufârak olduğunu" savunmuştur.[17]

İbn Sînâ ise bu konuda tamamen farklı bir görüşe sahiptir. O, –sekizinci fasılda da açıkladığımız üzere– Hermetik yaklaşımı baz alarak nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşıma göre nefs, aslında Yüce İlah'ın bir parçası olup Yaratıcı İlah tarafından insan bedenine gömülmüştür. Nefs, bu bedende

belli bir süre yaşayacaktır. Bu süre zarfında eğer "arınma" sürecine girerse ilâhî aslına dönecektir.. İbn Sînâ akıl-nefs konusunda bu yaklaşımı temel almış ve eserlerinin birçoğunda bunun savunmasını yapmıştır. O, nefsin varlığını, bağımsız ve manevî bir cevher olduğunu mufârak (=ayrışmış) ve sonsuz bir varlık olduğunu delillendirmek için gerçekten büyük çaba sarfetmiştir. Ona göre nefs "en ulvî makam"dan insana inmiştir. İbn Sînâ insanın "duyularla algılanan bu bedenden" değil her insanın 'ben' diye ifade ettiği nefsten ibaret olduğuna inanmaktadır. Bu 'ben=ene', "Maddî ve bedensel bir varlık olmayıp bu (=beden) kalıbına sudûr etmiş manevî bir cevherdir. Bedene can veren nefs; cevherini tamamlayıp Rabbini tanıyabileceği ve O'nun bilgilerinin hakikatlarına vakıf olabileceği ilim ve bilimleri kazanabilmesi için bedeni bir araç edinmiştir. O, Rabbini tanıyıp kavradıktan sonra O'nun huzuruna dönüş için kendisini hazırlayacak ve sonunda nâmütenâhî bir saadet içinde O'nun meleklerinden bir melek olacaktır". İbn Sînâ sözüne devamla şunları söyler: "Bu, ilahî hikmet ehlinin ve Rabbânî alimlerin görüşüdür. Ehil riyâzet ve mükâşefe sahiplerinden kimileri de bu görüşü paylaşmaktadırlar. Onlar, bedenlerinden sıyrılıp ilâhî nurlarla ilişkiye girdikten sonra kendi cevherlerini müşahede etmişlerdir... "*Düşünce ve araştırma açısından bu görüşün doğruluğuna dair elimizde deliller bulunmaktadır.*" İbn Sînâ bunu söyledikten sonra *Şifâ* ve *Necât* gibi eserlerinde zikrettiği delilleri sıralamaktadır.[18]

Şu halde mesele, "İlahî hikmet ehli ve Rabbânî âlimlerle riyâzet ve mükâşefe ehlinin" keşfe dayanarak oluşturdukları mezhebi "düşünce ve araştırma" yani mantık ve akılla delillendirme meselesidir. Başka bir deyişle İbn Sînâ, "İrfân"ı "Burhân" üzerine temellendirmek istemektedir. Yukarıdaki metin İbn Sînâ'nın gençlik döneminde[19] yazmış olduğu bir eserden iktibâs edilmiş olabilir endişesiyle *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi son dönemine ait eserlerine baktığımızda aynı düşünceyi "çok daha derin" ve kapsamlı biçimde işlemiş olduğunu görürüz. İbn Sînâ bu kitabında Mantıkta on metodu, tabiat ve ilahiyat ilimlerinde on tarzı temel almış ama ilimlerin başlıca meselelerini bi-

limsel bir sınıflandırmaya tâbi tutmamıştır. O, Mantık ilmini salt bir araç ve tabiat ilminin meselelerini ilahiyat ilminin meseleleriyle karıştırma vasıtası olarak görmektedir. Kitabı şerheden Nâsırüddîn et-Tûsî ve Fahr-i Râzî de[20] bu noktaya dikkat çekmişler ve "irfân"ı, İbnî Sînâ'nın "sekizinci tarz"da neşe ve mutluluk adıyla zikrettiği "ulvî lezzeti", bu anlayış üzerine temellendirmeye çalışmışlardır. İbn Sînâ bu babda şunları söyler: "Arif-i mütenezzih olanlar bedende olmanın pisliğinden temizlenip dünyevî meşgalelerden sıyrıldıktan sonra tamamen kudsiyet ve saadet âlemine dalarlar ve orada yüce olgunlukla (=kemâl-ı a'lâ) işlenirler."[21]

Konu, sırf *Aklî tasavvuf* denen olguyla bağlantılı değildir. *Aksine İbn Sînâ, Hermesçiliği, Mistisizmi ve gizli-büyü ilimleriyle birlikte olduğu gibi kabullenmektedir.* Şimdi onun bir kitabının son sayfalarından pasajlar aktarmak istiyoruz: "Sana ariflerden âdetleri altüst ediyormuş gibi görünen haberler ulaştığında bunları hemen yalanlama. Örneğin onlar hakkında şu tür olaylar anlatılabilir: Bir arif halk için su talep etti ve hepsi susuzluklarını giderdiler... Şifa talep etti de hepsi şifa buldular veya onlara beddua etti de onların dünyasını karарttı, depreme uğradılar veya başka bir yolla helâk oldular. Ya da onlar için dua etti de vebâdan, ölümden, selden, tufandan uzak kaldılar veya vahşi hayvanlar onlardan korktu ya da kuşları onlara yaklaştırdı.. gibi söz ve haberler işitince hemen karar verme. Bunları duyduğunda biraz bekle ve sakın acele etme. Çünkü bu gibi olayların tabiatın sırları arasında çeşitli sebepleri vardır... Bazı nefislerin kendi bedenlerinin etkilerini aşan güçlere sahip olmaları hiç de uzak bir ihtimal değildir. Öyle nefsler vardır ki onlar evrenin tamamının nefsi gibidirler... Bu güce sahip olan nefis eğer iyilik ehlinden, doğruyu gören ve kendini arındıran bir kişilik ise ya mucize sahibi bir peygamber veya kerâmet sahibi bir veli olacaktır... Eğer kötü ruhlu biri ise bunu kötülük için kullanan pis bir büyücü olacaktır." İbn Sînâ sözüne devamla şöyle der: "Gözle nazar etmek de bu kabildendir.. Bunlar tabiat âleminde üç mebde'den doğan garip işlerdir: Bunların ilki yukarıda zikrettiğimiz nefsî durumdur. İkincisi bedenlerin demir mıknatısın kendine özgü gücüyle diğer metalleri çek-

me gücü gibi özelliklerinin olmasıdır. Üçüncüsü ise onlarla konulmuş biçimlere mahsus yeryüzü cisimlerinin mizaçları arasında, ya da etkisel veya tepkisel felek hallerine mahsûs yeryüzü nefslerinin güçleri arasında bulunan semavî bir güçtür. Bu semavî gücün çeşitli faaliyetleri neticesinde garip olayların meydana gelmesi mümkündür. Büyü; birinci kısma girer. Mucize ve kerâmetler gibi olağan dışı haller ise ikinci kısma girerler. Tılsımlar ise üçüncü kısmın kapsamında yer alırlar." İbn Sînâ son bölümünden pasajlar sunduğumuz kitabını bir nasihat ve bir vasiyetle noktalamaktadır. Nasihatta şunları söylemektedir: "Sakın zeki geçinmek ve avâmdan berî olduğunu kanıtlamak için her şeyi inkara yeltenme. Bu, yanılgı ve çaresizlikten başka bir şey değildir." Başka bir deyişle İbn Sînâ bizi büyüye, nazara, tılsımların ve benzeri şeylerin gerçekliğine inanmaya çağırmaktadır. Akıl ve mantığa "rağmen" bunu yapmamızı öğütlemektedir. Vasiyyetinde ise şunları söylemektedir: "Bu *el-İşârât (=İşâretler)* kitabında sana hakkın özünü sundum. En hassas meselelerde söylenen hikmetlerin en özlülerini sana verdim. Bunları gösteriş düşkünü cahillerden, feraseti noksan olanlardan, kulakları yaygaracıların haberlerinde olanlardan ve o filozofların mülhidleriyle onların sürüsünden olanlardan koru."[22]

İbn Sînâ'nın öncülüğünü yaptığı Meşrikî felsefeyle ilgili olarak bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Çünkü bunlar Meşrikî felsefenin gerçek anlamı hakkında yeterince bilgi vermektedir. Aynı felsefeyi anlatan daha fazla örnek görmek isteyenler İbn Sînâ'nın "Meşrikî" risalelerine başvurabilirler.[23] Şimdi nihaî sonucu özetlemek istiyoruz.

Şarkiyatçılar, Gazzalî'nin meşhur eserine verdiği *Tehâfütü'l-felâsife* isminin tercümesi hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Gazzalî, bu eserinde İbn Sînâ'nın şahsında filozoflara hücum etmektedir. Şarkiyatçılardan kimisi "tehafüt" kelimesini "çöküş", "düşüş", "yıkılış" gibi anlamlarla çevirirken kimileri de ve "uyumsuzluk" veya "dayanışma eksikliği" gibi anlamlarla tercüme etmişlerdir. Ama Henry Corbin[24] bütün bu tercümelere itiraz ederek Gazzâlî'nin kullandığı şekliyle "tehâfüt" kelimesinin "kendi kendini baltalama" anlamına geldiğini söylemişti. Buna göre *Tehâfütü'l-felâsife* isminin anlamı, filozofların kendi

kendilerini baltalamaları, başka bir deyişle onların felsefî söylemlerinin kendi içinde çatışması olmaktadır. Biz de İbn Sînâ felsefesinin gerçekten de kendi kendini baltalama felsefesi olduğuna inanıyoruz. Ama bunun sebebi, Gazzâlî'nin itham ettiği gibi meselelerin takdiminde mantık kurallarına bağlı kalmaması değildir.[25] Bu felsefenin böylesine mütenâkız olmasının sebebi; –Henry Corbin'in de ifade ettiği gibi– son hedefi kendi istifasını sunmak olan bir aklın felsefesi oluşudur. Gnostik "İrfancılar" sınıfına giren mutasavvıflar ve Hermesçiler kendi iç bütünlüklerini sağlayan özel bir "mantığa" sahiptirler. Bu mantığın gereği olarak daha baştan itibaren "aklın gerçeğe ulaşamayacağı ilkesine" teslimiyetten hareket ederler. Bunun için de akıl ve mantığı bir kenara iterek "keşf", "riyâzet"le visâl ve "arınma" yollarına girerler. Kısaca daha işin başında "Âtıl Akl"ın yolunu tutarlar. Onlar bunu yapmakta "özgürdür"ler. İhvan-ı Safâ ve onlardan sonra gelen İsmailî filozoflar yıkmak istedikleri devletle mücadelelerinde "amaçlar araçları haklı kılar" ilkesinden hareket etmekteydiler. Nitekim insanların nefislerini ele geçirerek bedenlerini de emirleri altına almak için Hermetik Din felsefesini ve "Âtıl Akl"ın ürünlerini olabildiğince kullanmışlardır.[26] Yine onlar, "İrfân"ı "Burhân"a tercih etmişlerdir. Mademk devlet onları böyle bir tercih yapmaya zorluyorsa onlar da dilediklerini seçme konusunda "özgür" olmalıydılar. Felsefî ansiklopedisi *eş-Şifâ* onun özeti *en-Necât* ve diğer bilimsel ve mantıksal eserleriyle Kindî-Fârâbî mirasının; Evrensel Aklı Arap Kültürü'nde kullanma mirasının çizgisinde yer alan İbn Sînâ'nın "kendi kendini baltalama" sürecine girerek değişik şekil ve boyutlarıyla irrasyonali işleyen Meşrikî Felsefesi'ne kapılmasını haklı kılacak yegâne şey, altüst olmuş felsefî bilinci[27] ve onun yüzünden Hermesçiliğe ve onun büyülü evren yaklaşımına teslimiyet göstermesidir.[27m]

Ama bu İbn Sînâ, kendi kendinin değil Tedvîn Asrı'ndan yaşadığı döneme kadar oluşan Arap-İslâm Kültür mirasının *Arap Aklı'nın hedef ve yöntemleri bakımından kendi kendisiyle çelişkisinin patlama anını kaydetmektedir. Bu patlama anında Arap Aklı'nın onun dönemine kadar Hermesçilik ve onun bilgi sistemiyle nihaî bir ayrışıma giremediği iyice be-*

lirgin olarak ortaya çıkmıştır. Gazzâlî ise bunu sırf onun düşünsel çalkantıları, çelişkileri ve düşünsel kriziyle değil aynı zamanda "Beyân" dairesi içinde Hermesçiliği işleyerek Arap Aklı'nın "tarihsel" krizini temellendirerek delillendirmiş olacaktır.

Gazzâlî'nin krizini şimdilik bir kenara bırakalım ve onu tesis eden "Temeller Krizi"nin tezahürlerinden başka birine dönelim.

V

İsmailî Hareket'in tarihinde –onun gelişme ve kaderi üzerinde hiç kuşkusuz büyük rolü olmuş– tezatlardan biri de *hareketin siyasî planda başarı gösterdiği dönemlerle düşünce planında başarısızlığa düşmesi, düşünce planında başarı gösterdiği dönemlerde ise siyasî hezimetlere uğramasıdır.* İsmailiyye Hareket'i H. 296 yılında Afrika'da (=Tunus) çöl ve çöl benzeri bir ortamda (Secilmâsa-Kayrevan) yaşayan tam kabîlevî bir toplum içinde ilk devletini kurmuştur. Bu toplum, İslâm'la daha önceki bir dönemde tanışmış ve İslâm'ı fütûhât ehli "selef"den öğrenmiş bir toplumdu. Yani dinî bilgisi, Mekke ve Medine'de tedâvülde olan aslî Kur'ânî söylemle sınırlıydı. Hitap ettikleri kesimin böyle bir kültürel arkaplana sahip olması, tabii ki Afrika ve Fas'da faaliyet gösteren İsmailî davetçilerini de "zâhir"le sınırlı kalmak zorunda bırakıyordu. Bunlar daha çok halkın vâlilere düşmanlığını ve kabîleler arasındaki paktları kullanarak davetin siyasî örgütlenme boyutuna ağırlık veriyorlardı. Görülen o ki temel Şîî düşüncesi olan "Mehdîlik" ve Peygamberin soyuna bağlılık temellerine dayandırdıkları davet programları başarılı oluyordu. Buna, Abbâsî nüfuzunun Afrika'nın bu kesimlerine ulaşmadığı gerçeğini de eklersek İsmailîlerin ilk devleti olan Eğâlibe Devleti'nin orada kurulmasını anlamamız hiç de zor olmayacaktır. İsmailîlerin bu ilk devleti, hem küçük hem de oldukça zayıf bir devletti. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda Afrika'daki İsmailiyye davetçilerinin başarısının birinci derecede siyasî nitelikli olduğuna şahit olmaktayız. Ama kurulan bu devlet de bulunduğu bölgenin siyasî, sosyal ve hukukî yapısından pek büyük bir farklılık arz etmemekteydi. Dolayısıyla üzgün bir felse-

fî ideoloji olan İsmailîlik sahneden tamamen uzakta kalacaktı. Nitekim böyle oldu. Fakat sadece İsmailiyye Devleti'nin (=Ubeydiyye=Fâtımiyye) ilk beşiği olan "Afrika"da değil onun yaklaşık iki asırlık yönetim ve medeniyet merkezi olan Mısır'da da böyle oldu. Yani İsmâiliyye Hareket'i, siyasî başarısını ideolojik başarıya dönüştürmedi: Ne Kayrevan'da ne de Kahire'de! Oysa devletin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî Tunus'taki başkenti olan "el-Mehdiyye"de birçok "davet mektepleri" açmıştı. Daha sonra Tunus'a geçen torunu da yine kendi başkenti "el-Mansûriyye"de bu tip okul ve mektepler açmıştır. Bunlara ilaveten Mısır yönetiminde bulunan Fâtımî halifeleri de Muiz li-Dînillâh'tan itibaren (=H. 362) hilafetlerinin merkezi olan Kahire'de devletin Selahaddin Eyyûbî tarafından yıkılarak yeniden Abbâsî otoritesi altına sokulmasına kadar (H. 567) birçok "Hikmet Okulu" (=medaris-i hikmet) inşa etmişlerdir. Devletin himaye ettiği ideolojik oluşum ve düşünsel aydınlanma merkezleri olarak gördüğü bu mekanlara rağmen Mısır ve Afrika'daki İsmailiyye felsefesi, inanç ve mezhep planındaki münazaralarla hikmet okullarının veya sarayın duvarları arasına sıkışıp kalan davetçileri aşıp da halka nüfuz edememiştir. Dolayısıyla Fâtımî-Ubeydî hakimiyetine rağmen Afrika ve Mısır'ın kültürel boyutları gizli-açık Sünnî etkisi altında kalmaya devam etmiştir. Nitekim Mısır'daki Fâtımî Devleti'nin yıkılmasının hemen ardından Mısır'da en ufak bir Şiî kırıntısı dahi kalmamıştır. Devlet merkezinin H. 362 yılında Mısır'a taşınmasından sonra Fâtımî Devleti'ne bağlılık yine devam etmiş ama siyasî –ve çoğu zaman sembolik– bir bağlılıkla sınırlı kalmıştır. Mâlum olduğu üzere Fâtımîler'in bu sembolik varlığı dahi, aslında H. V. yüzyılın ilk yarısından yani Fâtımî Devleti'nin düşüşünden yaklaşık bir buçuk asır önce tükenmeye yüz tutmuş vaziyetteydi.[28]

İsmailiyye Hareketi'nin devletini kurmayı başardığı Afrika ve Mısır'da durum bundan ibaretti. Hareket, devlete dönüştükten sonra felsefesini yayıp ideolojisinin etki alanını genişletme noktasında başarısızlığa düşmüştü. Doğu'da ve özellikle İran'ın muhtelif kesimlerinde ise bunun tam tersi bir durumla karşılaşmaktayız. İsmailiyye Hareket'i

bu yörelerde siyasî otoriteyi ele geçirme noktasında fiilen başarısız kalmış hatta çoğu zaman mevcut yönetime tavizler vererek uzlaşma havası içine girmiştir. Ama kültürel alanda etkin bir varlık sergilemiş; Rey, İsfahan ve Horasan gibi önemli merkezlerde kültürel kontrolü ele geçirmiştir. Afrika ve Mısır'daki İsmailiyye davetçileri halkın felsefeye değil siyasî otoriteye bağlılığını temin etmek için nasıl "zâhir"le sınırlı kalmışlar ve siyasî platformda yoğunlaşmışlarsa İran'daki kültürel etkinlik de oradaki davetçileri aktif siyasî faaliyetten uzak durup siyasî-dinî ideolojilerini tesis eden felsefelerini yaymaya sevketmiştir. Bu kültürel yoğunlaşmanın neticesinde *Hermetik-Ḥarranî felsefe ekolü özellikle Horasan'da çok güçlenmiş ve İsmailiyye Hareketi'ne siyasî-ideoloji babında değil düşünce babında hayli yardımcı olmuştur.* İran'daki halet-i umûmiyyeyi belirleyen yöresel, sosyal, kültürel, tarihsel ve siyasal veriler de oradaki İsmailiyye Hareketi'ni buna zorlamıştır. Biz bu umûmi vaziyetin iki ana unsuru üzerinde durmak istiyoruz.

Geniş İran coğrafyası, İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm sonrası dönemde de birçok siyasî ve dinî harekete sahne olmuştur. Bu da, söz konusu coğrafyada herhangi bir siyasî güce bağlılığı ön bir düşünsel bağlılığa dayandırma geleneğini oturtmuştur. Öte yandan İran, muhtelif bölgeleriyle tam bir Abbâsî kontrolü altında olduğu ve Abbâsîler de muhalif bir hareketin orada kökleşmesinden büyük endişe duyduğu için İsmailiyye Hareketi'nin davetçileri, siyasi örgüt maceralarına girmek yerine düşünsel faaliyete ağırlık vermek zorunda kalmışlardır. Zaten böylesine sıkı takibat ve kontrolün bulunduğu bir coğrafyada örgütsel faaliyete girişmek hayli tehlikeliydi. İsmailî Hareket'in öncüleri işte bu bağlamda özellikle kültür çevrelerine ve ilmî merkezlere yönelmişler hatta (Sünnî veya mutedil Şîî) devlet adamlarını kulanabilmek için yerel yöneticilerin saraylarına girip çıkmakta bir beis görmemişlerdir. Zaman içinde bu bağlantılarını kullanarak ideolojilerini temellendiren felsefelerini yani Hermetik din felsefesini daha rahat yaymışlardır. Sonuçta, Yeni Pisagorculuk, Harrânî-Meşrikî kalıbındaki Yeni Eflâtunculuk, Hermetik gizli bilimler ve Eski İran Zerdüştlük düşüncesinin renklerini taşıyan

karma bir felsefe yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bütün bunlar İran'da "İrfânî" bilgi sistemini yerleştirerek, felsefe kültürünü bu sistemin tesis etmesine yol açmıştır.

Öte yandan İsmailiyye Hareketi'nin temel başvuru kaynağı olan *İhvan-ı Safa Risâleleri*'nin müellifleri de Fars coğrafyasının mensupları olan üç İsmailî filozof idi. Bu üç müellif, Mettâ ve Fârâbî'yle kurulan Bağdat Mantık Ekolü'nün kuruluş tarihiyle çakışan bir dönemde (H. III. asrın sonlarıyla IV. asrın başları) yaşamışlardı. Ebu Abdullah b. Ahmed en-Nesefî veya en-Nahşebî el-Berdağî Horasan'da yaşayan tanınmış İsmailiyye davetçilerinden Emîr Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin öğrencilerinden biriydi. Bölgede büyük bir etkinliği olan bu şahıs, çevresindeki ilmî ve siyasî şahsiyetlerin birçoğunu da İsmailiyye mezhebine çekmeyi başarmıştı. Bu yüzden dördüncü Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed (idare dönemi: H. 301-331) kendisini hapse attırmış ve Hüseyin b. Ali ölünceye dek hapiste kalmıştır. Davetin sorumluluğunu ondan öğrencisi filozof Nesefî devralmıştır. Bu filozof bilgi ve yetenekleri sayesinde hocasını hapsettiren dördüncü Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed'i İsmailîliğe çekmeyi başarmış hatta Fâtımî halifesi Ebu Ubeydullah'ın imamlığını kabul ettirmiştir. Daha sonra hapiste ölen Emir Hüseyin b. Ali'nin diyetini Fâtımî halifesine göndermiştir. Nesefî, prens üzerindeki etkisini iyi kullanarak devlet içinde son söz sahibi kişi haline gelmiştir. Onun bu durumu birçok komutan ve devlet adamının prense karşı birleşmesine yol açmış ve prens en sonunda görevi veliahtı Nuh b. Nasr'a devretmek zorunda kalmıştır. Nuh, yönetime geçtikten sonra Sünnî fıkıhçıları NesefHi'yi yargılamak için toplamış, fıkıhçılar da onunla münazara yaparak Nesefî'yi yerden yere vurup rezil etmişlerdir. Bilâhare Nesefî ve İsmailiyye'nin önde gelen isimleri öldürülerek tasfiye edilmiş, Nuh b. Nasr hareketi tamamen dağıtmıştır."[29] Hiç kuşku yok ki "İsmailiyye Hareketi'nin başına gelen bu olaylar onu gerçekten sarsmıştı. Nitekim İsmailîler bu olayları "en büyük zorluk/sıkıntı=el-mihnetu'l-uzmâ" olarak adlandırmışlardır. Onların atlattıkları bu büyük sıkıntı, yaklaşık H. 331 yılında başlayarak İsmailî Hareket'in Maverâünnehr ülkelerinde hayli zayıf-

lamasına yol açmıştır. Bu tarihten yaklaşık bir buçuk asır sonra Nâs Hüsrev hareketin bayrağını tekrar yükseltmiş, onun ardından Nizâriyye (=İsmailiyye) fırkasının kurucusu Hasan Sabbâh (Ö. H. 518) ortaya çıkmış ve Horasan, İran, Şam diyarlarında etkin olmuştur."[30]

İsmailiyye Hareketi siyasî alanda büyük darbeler yemesine rağmen felsefî planda varlığını dayatmaya devam etmiş ve bu varlığın sürekliliğini güvence altına almıştır. Bu bağlamda yapılan en önemli çalışma Nesefî'nin telifleridir. Bu telifler arasında yer alan *el-Mahsûl* İsmailî çevrelerde tartışma ve başvuru için konulan ilk akaid kitâbı[31] olma özelliğine sahiptir. Biz Nesefî'nin felsefî görüşleri hakkında Bağdâdî'nin anlattıklarından fazlasını bilmemekteyiz. Bağdâdî onun tanınmış kitabı *el-Mahsûl*'den naklen şöyle der: "İlk Yaratıcı (=mübdi-i evvel) en önce nefsi ibdâ' etmiş/ yaratmıştır. Sonra birinci ve ikinci, yedi yıldızı ve dört tabiatı çekip döndürmek suretiyle evrenin hareketini planlamışlardır." Bu ifadeler bize hemen Harrânî-Hermetik felsefeyi hatırlatmaktadır. Onun çağdaşı ve öğrencisi olan meşhur İsmailiyye filozofu Ebu Yakup İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (veya Siczî)[32] –ki bu da görüşlerinden dolayı H. 331 yılında Türkistan'da öldürülmüştür– İsmailiyye Hareketi'nin akaidini felsefî olarak tesis etmek süreciyle ilgili çok daha açık görüşler sunmaktadır. Bu gelişme süreci, onun öğrencisi olan ve İbn Sînâ'nın çağdaşı tanınmış filozof Ahmed Hamidüddîn el-Kirmânî'nin (Ö. H. 411) İsmailiyye ideolojisini dokuzuncu fasılda da izah ettiğimiz gibi düzenli bir felsefî manzume içerisinde ifade etmesini sağlamıştır.

Nesefî ve Secezî'yle çağdaş olan üçüncü İsmailiyye filozofu ise Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'dir (Ö. H. 322). Bu filozofun da Horasan ve Rey gibi merkezlerde gözle görülür bir etkinliği vardı. Bu bağlamda buralarda söz sahibi olan önemli kişilikleri davasına kazandırmıştır. Onun İsmailiyye'ye kazandırdığı şahsiyetlerin başında komutan Mirdaveyc gelmekteydi. Bu komutan Abbâsî yönetimine baş kaldırmış, İsfahan ve Rey şehirlerini ele geçirdikten sonra Afrika-da'ki Mehdî'ye bol hediyeler göndermiş ve ondan kendisini maiyeti arasına kabul etmesini rica etmiştir."[33] Ebu Hâtim er-Râzî İsmailiyye

inancının ilk teorisyenlerinden biriydi. Onun en fazla bilinen eseri *A'lâmu'n-nübüvve* olup bu eserinde "İsmailiyye'nin peygamberler, Allah, nefs, madde (=heyulâ), zaman ve mekanla ilgili görüşlerini ele almıştır. Yine bu kitabında adaşı olan tanınmış tıpçı Ebu Bekir b. Zekeriyya er-Râzî'ye (Ö. H. 321) de nübüvvet meselesinde cevap vermiştir. Bu sonuncunun nübüvveti inkar etmesi, onu diğer İsmailiyye filozoflarından farklı kılan tek noktadır. Bu konu dışında o da manevî felsefesinde onların hareket ettiği Hermetik-manevî felsefesinden hareket etmektedir. Mezhebin bazı meseleleriyle ilgili olarak söz konusu filozoflar arasında geçen bir tartışmaya işaret etmemiz gerekmektedir: Ebu Hatim er-Râzî *el-Islah* adıyla bir eser yazmış ve bunda Nesefî'nin *el-Mahsûl*'ündeki bazı noktalara itiraz etmişti. Ondan sonra gelen Ebu Yakup da *en-Nusre* adını verdiği bir telifte Ebu Hâtim'e karşı Nesefî'nin görüşlerinin savunmasını yapmıştır. Bu tartışma en azından şunu göstermektedir ki gizlilik ve kapalılık karakteristik özelliği olan İsmailiyye Hareket'i İran coğrafyasında tamamen legal bir felsefî harekete dönüşmüştür. Tabiatıyla böyle bir dönüşümün bu coğrafyanın düşünce hayatını derinden etkilemesi kaçınılmazdı...

İran'ın muhtelif kesimleri, *siyasî olarak İsmailiyye felsefesine bağlı olmayan ama aynı felsefeyi paylaşan düşünsel kişiliklerle dolmuştu.* Bu kişiliklerden biri olan Ebu Zeyd el-Belhî hakkında Ebu Hayyân et-Tevhîdî –*İhvan-ı Safâ Risâleleri*'nin başında– şöyle demektedir: "el-Belhî, felsefenin şeriatın rehberi, şeriatın da felsefenin benzeri, felsefenin öz ana diğerinin ise süt anası olduğunu iddia edenlerdendi." Ebu Hayyân'a göre el-Belhî "Zeydiyye mezhebinden görünen ve Horasan emirine (=Nasr b. Ahmed) bağlı kalan bir düşünürdü. Emir, ona yazdığı bir mektupta şeriatın da şefaatini umarak felsefeyi yaymaya çalışmasını ve halkı ona sevdirip özendirerek çağırmasını istemişti."[34] Ebu Hayyan et-Tevhîdî, el-Belhî'yi şöyle tanımlamaktadır: "O, hikmetin çeşitli dallarında Doğu'nun efendisiydi."[35] Ebu Hayyân, onun hakkında hayli abartılı ifadeler kullanarak "geçmiş asırların onun gibisine şahit olmadığını, gelecek çağlarda da bir benzerinin ortaya çıkmayacağını" söylemiştir. el-Belhî gerçekten de tanınmış bir ilmî kişilik-

ti ve "Horasan'ın Câhız'ı" lakabıyla biliniyordu. el-Belhî, hem edebiyatçı, hem kelâmcı hem de filozoftu."[36] İbn Nedîm onun hakkında şunları söylemiştir: "O, ülkeler gezer, yeryüzünü karış karış dolaşırdı. Felsefe ve öncekilerin ilimleriyle ilgili olarak güzel bilgi sahibiydi." Tıpçı Râzî de, felsefeyi ondan öğrendiğini söylemektedir. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Ebu Temâm en-Nisâbûrî ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî gibi düşünürlerin "felsefeyi şeriatın katkısıyla yayma" metodunda el-Belhî'nin takipçilerinden olduklarını söylemektedir.[37]

Açıkça görüldüğü üzere Bağdat'ta Meşşâî (=Aristocu) bir mantık ekolü kurulduğu dönemde (H. IV. asrın başları), Horasan ve İran'da da Hermetik kökenli zıt bir felsefe okulu kurulmuştu. Bu okulun ilk öncüleri İsmailiyye Hareketi'nin davetçi filozoflarıydı, sonraki dönemde İsmailî disipline bağlı olmayan filozoflar çoğalmıştır. Bağdat Mantık Okulu'nun liderliği İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'ye geçtiği günlerde rakip okul olan Horasan felsefe okulunun liderliğini İbn Sînâ yapıyordu. İbnî Sînâ, bu okulla ilişkisini gizlemememekte hatta babası ve kardeşinin Mısırlı (=Fâtımî) davetçilerin çağrısına olumlu karşılık verdiklerini haber vermektedir. İsmailî davetçilerden bir topluluğun da baba evini aralıklarla ziyaret ettiklerini ve kulak misafiri olduğunu söylemektedir. Onların kendisini hareketlerine katılmaya çağırdıklarını ama –ifadesine göre– buna meyyal olmadığı için çağrılarını kabul etmediğini söylemektedir. Öte yandan büyük filozofumuz, Sâmânîlerin "Kitabevine=Daru'l-Kütüb" girdiğinden övünçle sözetmektedir. Bu kurum Nuh b. Mansûr döneminde, zamanın en büyük kütüphanelerinden biriydi ve tarihçilerin birçoğu ondan övgüyle bahsetmekteydi. İbn Sînâ buraya girişini şöyle anlatır: "Bir binaya girdim ki içinde birçok salon vardı. Her salonda üstüste yığılı ciltler dolusu kitap vardı. Salonlardan birinde Arapça ve şiirle ilgili kitaplar vardı. Bir diğerinde fıkıh kitapları bulunuyordu. Bu şekilde her salonda belli bir ilimle ilgili eserler yer almaktaydı. Bu kütüphanede öncekilerin kitaplarına ait fihristleri gözden geçirdim ve ihtiyaç duyduklarımı talep ettim. Orada çoğu kişinin adını dahi duymadığı eserler gördüm. Bunların çoğu ne daha önce gör-

düğüm ne de bundan sonra görebileceğim eserlerdi. İşte bu kitapları okudum ve onlardan fazlasıyla istifade ettim."[38]

Bu bölümde Horasan ve İran bölgesindeki İsmailî-Hermetik felsefe ekolünün önde gelenleri üzerinde durmamız, ne İbn Sînâ'nın "Meşrikîler" dediği kişilerin mahiyetini açıklamak ne de İbn Sînâ'nın düşüncesine mührünü basan genel düşünsel ortamın tabiatını ortaya koymak değildir. Yapmak isteğidiğimiz belki de bütün bunlara ilaveten İsmailiyye Hareketi'nin doğduğu coğrafyada nasıl bir sonla karşılaştığını görmektir. İbn Sînâ geçen bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi –genel olarak– Evrensel Aklı Arap Kültürü'ne entegre etmeyi hedefleyen Kindî-Fârâbî çizgisinden kabul edilmekle birlikte aynı anda Arap Aklı'nın kendi iç çelişkisinin patlama anını temsil etmektedir. Bu İbn Sînâ'nın İsmailî kökenli "Meşrikî" felsefe ekolü tarafından baş tacı edilmesi, Horasan ve İran'daki İsmailî hareketinin kriz hatta tükenme anını temsil etmektedir. Daha önce de açıkladığımız gibi İsmailiyye Hareketi'nin hedefi, düşünsel otoriteyi ele geçirmek sûretiyle siyasî otoriteye ulaşmaktı. Ama "karşıt bir felsefeyi" yani Hermetik felsefeyi yaymaya dayanan stratejisi Aristotelyen aklî ilimlere –mantık ve tabiat bilimleri gibi– açılmasıyla birlikte hareketin felsefe içinde çözülüp kaybolmasına neden olmuştur. Bu durum, hareketin siyasî boyutunu tabii ki olumsuz yönde etkilemekteydi. Sonuçta araç, amaca dönüşmüş ve İbn Sînâ'da İsmailiyye Hareketi'nin ana ideolojik temalarından sadece "manevî şehir" özlemi kalmıştı. Bu şehir, *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'ni yazanların özledikleri siyasî sitenin bir sembolü niteliğindeydi.[39] Hermesçilik, İbn Sînâ'nın şahsında İsmailî kültür stratejisini mağlup etmiş ve "manevî şehir" temasını, salt bir araz halinde çıkartıp bir amaca dönüştürmeyi başarmıştır. Sonuçta İbn Sînâ'nın silahlı direnişe alternatif bir mücadele aracı olarak gördüğü "en yüce lezzet" İsmailiyye Hareketi'nin ilk ve son hedefi haline gelmiştir. Sonuçta İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi, Horasan ve İran'daki İsmailiyye Haraketini içsel bir çelişkiye itmiş ve bu Hareket de "Temellerin Krizi"nden muzdarip olmaya başlamıştır.

Doğu İsmailiyye Hareketi bu "kriz"den –özellikle siyaset alanında– çok çekmiştir. Örneğin davetçilerin yerel prenslikleri ikna etmek su-

retiyle İran'ın çeşitli bölgelerini Fâtımîler Devleti'ne bağlama çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Mutedil Şiî kanadı temsil eden Büveyhîler'in Bağdat'ta kontrolü ele geçirmelerinden sonra Fâtımîler Halifesi yerine Abbâsîlerin Halifeleri adına icraatta bulunmaları bunun en açık örneklerinden biridir. Bazı Büveyhî prenslerinin, İsmailîler'e serbest propaganda yapma imkanı sağlamaları da bunu değiştirmez. Sâmânîlerin enkâzı üzerine kurulan Sünnî Gazneliler ve Selçuklular ise İsmailî davetçilere karşı çok sert tedbirlere başvurmuş, onların taraftarlarını tasfiye ederek çoğunu öldürmüş ve kütüphanelerini yerle bir etmişlerdir. Selçuklular'ın H. 447 yılında Bağdat'ı ele geçirmelerinden sonra İsmailîlere yönelik baskılar Horasan ve İran'dan sonra Irak ve Şam'ı da kapsamaya başlamıştır. Abbâsî Halifesi Kâim bi-Emrillâh (H. 422-467) tarafından "sultân" lakabıyla taltif edilen Selçuklu beyi Tuğrul da onlara karşı çok sert davranmıştır. Bütün bu gelişmelerden sonra Irak ve İran'daki İsmailiyye Haraketinin geri adım atması kadar kaçınılmaz bir şey olamazdı. "Açıklık" politikası başarısızlığa uğramış, düşünsel etkinlik kurmak, yerel prenslerin katılımını sağlamak gibi yolların geçersizliği kanıtlanmıştı. Artık geriye tek yol kalıyordu: İllegal faaliyet. İsmailiyye Hareket'i bu tür faaliyete Hasan Sabbah komutasında geçmiştir. Bu adam ilk önce Selçuklu sultanlarının hizmetine girmiştir. Ama bir süre sonra Vezir Nizâmülmülk ondan kuşkulanmış ve kendisini saraydan kovmuştur. Bunun üzerine Hasan Sabbah, yıldızının bir anda parlayacağı Mısır'a göçmüştür. Ama orada da aşırı ilgi toplaması Fâtımî yöneticilerin kendisini rakip olarak görmeye başlamasına yol açmış ve onlar tarafından hapsedilmek ve sürülmek istenmiştir. Bunun üzerine Mısır'dan ayrılarak İran'a geçmiş ve orada İsmailiyye Hareketi'ni tamamen gizli faaliyete dayalı olarak yeniden örgütlemiştir. Bu çok sağlam örgütlenme şeklinin temelini şahsî bağlılık oluşturmaktaydı. Hasan Sabbah, İran'da birçok sağlam kaleyi ele geçirmeyi başarmış ve bunlardan biri olan Ölüm Kalesi'nde ikâmet etmiştir (H. 483). Babası Halife el-Mustansır'ın ölümünden sonra –gerçek veliaht kardeşi Ebu Mansûr Nizâr yerine– el-Musta'lîbillâh'a (H. 487-495) biat edilmesi üzerine Hasan

Sabbâh el-Musta'lîbillâh'a karşıt kampta yer almıştır. Ebu Mansûr'un Kahire'de H. 487 yılında öldürülmesi üzerine Hasan Sabbah Yeni İsmailiyye-Nizâriyye Hareketi'nin İran ve Irak'taki lideri konumuna gelmiş ve "gizli imam" için davette bulunmaya başlamıştır. Oysa bundan önce Fâtımî Halifesi Ez-Zâhir'le biat edilmesi çağrısında bulunmaktaydı. Hasan Sabbâh kendisini "İmam'ın naibi=vekili" olarak atadıktan sonra "ta'lîm= öğretim" ilkesi (yani muallimden=masum imâmdan öğrenme zarûreti) üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylelikle o, hareketin teorik-düşünsel davet aracını bir kenara iterek "ta'lîm" ilkesini esas almış ve taraftarları hareketle bu şekilde irtibatlandırmak yolunu seçmiştir. Bunu uygularken de psikolojik hakimiyet ve örgütsel disiplin faktörlerinden olabildiğince istifade etmiştir. Onun bu metodu olağanüstü bir başarı sağlamış ve Sabbah çok sağlam gizli hücreler oluşturmuştur. Bu örgütler ve onların fedâiyâne faaliyetleri sayesinde kısa zamanda herkes tarafından korkulan bir hareket durumuna gelmiştir. Hasan Sabbah'ın müridleri, Selçuklu devleti adamları ve Abbâsî Hilafet sarayı için büyük korku kaynaklarından biri haline gelmişti. Abbâsîler silahlı Sabbah "çeteleriyle" savaşmak için askerî imkanlarını seferber etmişlerdir. Silahlı mücadele yolunun yanısıra "ta'lîm" ve "muallim" öğretileriyle savaşarak onları geçersiz hale getirecek fıkıhçı ve kelâmcıları da görevlendirmiştir. Bu bağlamda devreye sokulan âlimlerden biri de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir.

VI

Geçen bölümlerde bir yandan "Beyân-Burhân", diğer yandan "Burhân-İrfân" ilişkilerinden sözettik. Artık, "İrfân" ile "Beyân" arasındaki ilişkinin nasıl gelişip Arap Kültürü'ndeki "Temellerin Krizi"nin en önemli göstergelerinden birini oluşturmaya başladığı hakkında konuşmaya başlayabiliriz. İlk başta ve her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekir ki geçen bölümlerde "irfân" dediğimiz zaman Şiî İrfân öğretisini özellikle de İsmailiyye kökenli irfanı kasdetmekteydik. Tasavvufî İrfân'a gelince şu ana kadar ondan neredeyse hiç bahsetmedik. Bunun nedeni; faslın başında anlattığımız sadece dilden kaynaklanan

bir "eksiklik" değil aynı zamanda her iki İrfân'ın fonksiyonları arasındaki farklılaşmadır: Şîî İrfân öğretisi Hermesçiliği Abbâsî Devleti ve onun Sünnî "beyânî" ideolojisi aleyhinde kullanmaktaydı. Tasavvufî İrfân ise tamamen farklı bir kullanıma sahiptir. Şimdi bu portrenin ana hatlarını çizmeye çalışabiliriz.

Şîî İrfan öğretisi ile Tasavvufî İrfân'ın aynı asılda (=Hermesçilik) birleştikleri hususunda kuşkuya yer yoktur. Bu nedenle söz konusu iki İrfân arasında epistemolojik bir ayrım yapmanın tam bir anlamı olmayacaktır. Ama bunların siyasî-ideolojik fonksiyonları boyutuna baktığımızda tam bir ayrışma ile karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Daha önce de izah ettiğimiz gibi Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki çatışma temelde siyasal kökenli bir çatışmaydı. Dolayısıyla "Beyân" ile Şîî *İrfân* öğretisi arasındaki ilişkide belirleyici olan siyasetti. Ama Ehl-i Sünnetle ehl-i tasavvuf arasındaki çatışma, salt epistemolojik bir çatışmaydı. Bu çatışmanın bazı kesitlerinde siyasî öğeler ön plana çıksa da –genelde– çatışma Sünnî devletin temel ideolojisi dairesinde cereyan etmektedir. Bu dairenin ne dışına çıkılmakta ne de ona karşıt bir konum söz konusu olmaktadır. Bu, olayın bir boyutuydu. Diğer boyutta ise tasavvuf ehlini Şîa'yı sürekli sıkıştırdıklarını ve Hermesçilik konusunda onlarla rekâbete giriştiklerini görürüz. Onların "manevî şehir"lerinin ana çatısında İsmailiyye'nin yüklediği siyasî fonksiyona yer yoktur. Tasavvufçular daha da ileri giderek –dinî çerçevede sınırlı olsa da– Şîa'nın ilk imamları üzerinde de onlarla rekâbete girmişlerdir..

Evet, "İslâm'da ilk Hermesçileşenler Şîîlerdi." Ama Şîa'nın aşırı uçlarıyla Cafer-i Sadık'a kadar uzanan imamları ile tasavvufçular arasındaki kesişmeler çok net bir tarihsel gerçeği oluşturmaktadır. Bu iki taraf arasındaki ayrılma; İsmailî-Bâtınî Haraket'in ortaya çıkmasıyla birlikte Şîî muhalefet ile Abbâsîler arasındaki keşin kopmadan sonra başlamıştır. Bu dönemde tasavvufçular kendilerini tercih yapma konumunda bulmuşlardır: Ya devlete başkaldırmak (=hurûc) veya devletle birlikte, en azından onun siyasetlerine karışmadan yaşamak. İşte daha sonraları "Sünnî Tasavvuf" olarak bilinecek sosyal olgu bu şe-

kilde belirginleşmeye başlamıştır. Bu tasavvuf, Ehl-i Sünnet ideolojisi içinde hareket eden, Bâtınî akımların dışında kalmaya özellikle dikkat eden bir tasavvuftu.

Öte yandan Bâtıniyye'nin ortaya çıkışıyla Şîa ile Tasavvuf ehli arasındaki kopmanın meydana gelişi Me'mun dönemine rastlamaktadır. Bu dönem; Mu'tezile hakimiyeti ve "Kur'ân'ın yaratılma oluşuyla=halku'l-Kur'ân" ilgili olarak Ehl-i Sünnet'e –özellikle de– Hanbelîler e yapılan yoğun baskılara (=mihnet) şahit olmuştur. Yine bu dönem Şâfiî'nin "re'yin derlenmesi" ve "aklın meşrûlaştırılması" faaliyetlerine sahne olan dönemdir. Bütün bunlara ilaveten söz konusu dönem, sayısız siyasî "fitne"ye de tanık olmuştur. Me'mun'un kardeşi Emîn'le yaptığı iç savaş bu fitnelerden sadece biridir. Bu çatışma ve çelişkilerin, insanları kuşku ve şaşkınlığa, dolayısıyla düşünsel "krizlere" itmesi kadar doğal bir şey olamazdı.

el-Hârîs b. Esed el-Muhâsibî (H. 165-243) bir hadisçi, fıkıhçı ve kelâmcı olarak bu dönemin krizlerinden manevî, hatta maddî planda etkilenen kişiliklerin başında gelir. Ama –bildiğimiz kadarıyla– yaşadığı dönemin krizlerinin bilincinde olan ve bunları aşmaya çalışan yegâne şahsiyet de odur. O, bu çok boyutlu krizden bilinçli bir şekilde sıyrılmaya gayret etmiştir. Onun bu dönemde yaptığını, Gazzâlî yaklaşık üç asır sonra kendi çağında yapmaya çalışacaktı. Bu bağlamda Gazzâlî gibi Muhâsibî de yaşadığı manevî buhranın analizini yapmıştır. Fıkıhçı ve kelâmcıların tatbik edip yasalaştırdıkları "Beyân"dan tasavvuf ehlinin girdiği "İrfan" yoluna dönüşünü de bu buhrânla ilişkilendirmiştir. Ama, bunu yaparken bile Kitap ve Sünnet'le gelen "dinî ma'kûl"e olan bağlılığını ısrarla ifade etmekten geri durmamıştır. Şu an ilgi konumuz olan epistemolojik boyutta bunun anlamı, "Beyân" ile "İrfân" arasında bir tür uzlaşma zemini aramaktı. Muhâsibî, düşünsel krizini ele alırken şunları söyler: "Ömrüm boyunca devamlı ümmetin ihtilaflarına bakıp doğru yolun hangisi olduğunu bulmaya çalıştım... Ümmetin mezhep ve yollarına bakıp bunları aklım erdiğince kavramaya çalıştım. Sonunda onların ihtilafının çok büyük bir deniz olup küçük bir azınlık dışında çoklarının onda boğul-

duğunu gördüm.. Şu yaşadığımız zamandaki hallerimizi de düşündüm... Sonunda onun gerçekten çözülmesi zor bir dönem olduğunu gördüm. İman kuralları değişmiş, İslâm'ın tutulacak dalları kırılmıştı... Zamanımızda yaşayan insanların vicdan ve tavırları selefin vicdan ve tavırlarından çok farklıydı.." Muhâsibî sözüne devamla şöyle der: "Ama Allah Teâlâ, dünyasını, Resul (s)'ün kurtulan fırkasına mensup ama yaşadıkları çağda yadırganan kimselerden de hâlî bırakmamıştı... O çok şefkatli (=Raûf) olan Rabbim bana kullarından bir topluluğu tanıştırdı.. Takvanın bütün göstergelerini, huşû ve ahireti dünyaya tercihin bütün emârelerini onlarda gördüm... Onlar hidâyet önderleridir... Dinde fakihtirler... Derinleşmeyi ve aşırılığa kaçmayı bir kenara koymuşlardı... Cedeli ve asılsız kuşkuları sevmezler... Sonuçta onların güzel yönlerinden istifade etmek için mezhepleriyle tanışmayı arzuladım.. Ve Allah bana burhânını gördüğüm bir ilim bahşetti. Ona yüreğimden inandım ve içime gömdüm. Sonra da onu dinimin temeli kıldım.."[40]

Muhâsibî işte bu şekilde fıkıh ve kelâmdan tasavvuf ve "İrfân"a dönmüştür. Ama o hiçbir zaman "Beyân" dairesinden dışarı çıkmamıştır. *Yol ve yöntemi Hermesçilikten alıp içeriği bir kenara koymak istemiştir.* Peki bunu başarabilmiş midir?

Muhâsibî, Gazzâlî'nin "Muâmele İlmi" dediği ilim dalı üzerinde yoğunlaşmış, zühd, tevbe, nefsin halleri ve huşû gibi konularda eserler telif etmiştir. *er-Riâye li-hukûkillâh*[41] adlı eseriyle bu konuda doruğa ulaşmıştır. Bütün eleştirmenler bu kitabı, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmiddîn*"adlı kitabının iki temel kaynağından biri olduğu hususu üzerinde hemfikre sahiptirler. Gazzâlî'nin tabiriyle "Mükâşefe=keşif ilmi"ne gelince, Muhâsibî ve ilimle ilgili olarak *Mâhiyetu'l-akli ve ma'nâhû ve ihtilâfü'n-nâsî fîh* ile *Fehmu'l-Kur'ân*[42] adlı eserlerini telif etmiştir. Muhâsibî, bu iki eserinde de akla –kitap ve sünnete ilâveten– "İrfanî" bir anlam kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre akıl; "Kelâmcılardan bir grubun iddia ettiği gibi ruhun özü" değildir. Yine o "Allah'ın düzenlediği ve kullarına yerleştirdiği kazanılma ilimle genişleyip artan bir bilgi de"[43] değildir. Akıl "gâibe şahitle istidlâlde bu-

lunmak" da değildir. Aksine O; insanın kendi benliğinde Allah'dan verilme bir akılla kavradığı bir "dürtü"dür. Kısaca Allah'ın insanlara yaptığı bir "beyân" ile kavranılan bir olgudur. Bu beyân, "açıkta görülen" bir sûrette yani varlıkların kendileriyle beyan edilmesi gibi olabilir. Câhız, Allah'ın bu çeşit beyânını "nasbe" olarak adlandırmıştır. Çünkü bu tür beyanda varlıklar, bir şeyler öğrenmek isteyen araştırma ve akıl sahiplerine kendi öznelerini göstermekte, dolayısıyla onlar da Allah'ın bu varlıkları nasıl terkip ettiğine ve O'nun sanatının eserlerine bakıp şaşkınlığa düşmektedirler."[44] Allah'ın beyânı, kitap veya sünnet menşeli "baskın haber" şeklinde de olabilir. "Beyânın anlaşılması" niteliğine sahip olan bu tür akılda hidayet ve dalâlet ehli eşittirler. Ama hidayet ehlini diğerlerinden ayrıştıran başka bir akıl boyutu daha vardır ki o da basiret ve marifettir. Onlar "beyânın gerçek anlamlarını" bunlarla kavrarlar. Yine bunlarla "İlâhî Kudretin yüceliğini.. Allah'ın mükâfaat ve cezâsını aklederler." Bu akıl sayesinde O'ndan hem korkar hem de özlem duyarlar. Gözün fiziksel varlıkları gördüğü gibi O'nu görmeye çalışırlar. Açıkça görüldüğü üzere Muhâsibî akla yüklediği bu "irfanî" boyutla aklı ve ma'kûllüğü Allah'a dayandırmak istemektedir. Oysa Kelâmcılar ulûhiyyet ve Allah düşüncelerini akla dayandırmaya çalışmışlardı. Diğer bir deyişle Muhasibî "Beyân"ı "İrfân" üzerine temellendirmeye teşebbüs etmiştir. Peki gerek "Beyân" gerekse "İrfân" taraftarlarının buna tepkileri nasıl olmuştur?

Muhâsibî, döneminde yaşayan grupların hepsinin düşmanlığına marûz kalmıştır: Mu'tezile, kendilerine hucüm ettiği ve "bid'at ehli"nden saydığı için ona soğuk bakmıştır. Şîa, siyasî ve akidevî olarak kendisine karşı tavır sergilediği ve bazı Şîîleri küfürle itham ettiği için ona düşmanlık beslemiştir. Fıkıhçıları "kalp ilimleri"nden tamamen kopup sırf fetva ve davalarla uğraştıkları için tenkit etmesinden dolayı bu grubun da düşmanı haline gelmiştir. Kendilerini tercih edip yollarına mensup olmasına rağmen kelâm ilmiyle ilişkisini tam olarak kesmediği dolayısıyla "nefsini kirletmeye" devam ettiği için tasavvufçulardan da soğukluk görmüştür. Ama bütün gruplar arasında ona en

fazla acı çektiren Hanbelîler olmuş Ahmed b. Hanbel, Muhasibi'nin takva ve vera'ını hoşgörüyle karşılamasına rağmen onun yöntemine yani "Beyan"ı anlama tarzına karşı olduğunu ve bundan sıkıntı duyduğunu gizlememiş, insanları ona yönelmekten alıkoyarak onu yalnızlığa mahkûm etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in vefatı ve Mütevekkil dönemindeki "Sünnî ihtilâl"den sonra Habelîlerin onun üzerindeki baskısı had safhaya ulaşmış ve en sonunda evinden dışarı çıkamaz hale gelmiştir. Oysa Mu'tezilîler, Mütevekkil öncesi dönemde onu görmezlikten geliyorlardı. Her halükârda Hanbelî'lerin şiddetli baskıları üzerine evine kapanmak zorunda kalan Muhâsibî orada ölmüş ve cenaze namazı dört kişilik bir cemaat tarafından kılınmıştır."[45]

Muhâsibî'nin teşebbüslerinin başarısızlığa uğramasının sebebi sadece Hanbelîlerin baskıları değildi. Aksine onun döneminde genel düşünsel eğilim "İrfân"a karşı "Beyân" ile "Burhân"ın uzlaşmasına doğru kayıyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, Halife Me'mun'un temel stratejisiydi. Tasavvuf ise giderek Hermesçiliğe daha fazla kayıyordu. Bistâmî (v. H. 261) gibi olağandışı halleri olan, Cüneyd (v. H. 297) gibi Vahdet-i Şûhûd taraftarı büyük mutasavvıflar sahneye çıkmaya başlamışlardı. Bu arada dinî vecibeleri hafife alarak Allah'ın manevî murâkabesiyle uğraştıklarını iddia eden sufîler de belirmeye başlamıştı. Bu gelişmeler fıkıhçılarla tasavvuf ehli arasındaki düşmanlığın giderek derinleşmesine zemin hazırlıyordu. Öte yandan fıkıhçıların teşvikiyle tasavvuf ehline karşı yürütülen baskı ve eziyetler de had safhaya ulaşıyordu. Bu bağlamda yürütülen baskıların en büyüğü Gulâm el-Halil olayı olarak bilinen hadisede yaşanmıştı. Bu olaydan dolayı "aralarında Bağdat taifesinin şeyhi olan Cüneyd'in de bulunduğu yetmişe yakın sûfî suçlanarak mahkemeye sevkedilmişler ve idam cezasına çarptırılmışlardı. Bu kişiler daha sonra salıverilmişlerdi."[46]

Tasavvufçuları her birinin başında bir şeyhin bulunduğu "tarikat" ve kollara ayrılarak disiplinize olmaya sevk eden de muhtemelen fıkıhçılar tarafından yönlendirilen saldırılardı. Tasavvuf, bireyin yaşadığı öznel bir deneyimden çıkarak piramidsel bir örgüt yapısına sahip

bir "mânâ krallığı"na dönüşmüştü. Bu yapılanma şekli, Şiî örgütlerin aynen kopya edilmiş haliydi. "Sonuçta yaklaşık bir asır sonra tasavvufun İsmailî bir karaktere bürünüp, makamlar, bilgi ve sülûk mertebeleri gibi hiyerarşiye bağlılığı ön plana çıkarmaya başladığını görecektik".[47] Tasavvufçular, işte bu şekilde Şiîlerle kasıtlı bir rekâbete girişmişler onların birçok ilkesini kendileri de benimsemişlerdir. Örneğin "imâmet" fikrine karşı "velâyet"i savunarak velilerine bir tür ma'sumluk izâfe etmeye çalışmışlar, "kutup" veya "gavs"larını "muallim-i ekber" konumunda görmüşlerdir. "Hakîkat-ı Muhammediyye" fikri üzerine, İsmailîler'in yedili nübüvvet "antolojisi"ne benzer bir varlık sistemi inşa etmeye çalışmışlardır. Sadece bu kadar da değil, Şiîlerle, onların imamları konusunda da rekabete girmişler ve kendilerinin de Ali b. Ebî Tâlib'e mensup olduklarını söyleyerek "Ehl-i Beyt" kavramını bütün müslümanları kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.[48] Tasavvufçular böylelikle Şîa'nın can evine girmiş ve onların silahlarıyla onlara rekâbet etmeye başlamışlardır. Bu sürecin sonunda baskın çıkan tasavvufçular, Şîa'yı siyasî karakterinden tecrid ederek salt dinî karaktere mahkûm etmişlerdir. Üstüne üstlük devletle uzlaşmış hatta devlet hizmetinde çalışmışlardır. Çünkü onlar "zalim dahi olsalar, devlete karşı silahlı ayaklanma düşüncesini" benimsemiyorlardı.[49]

Muhtemelen bu dualist yaklaşım yani bir yanda Şîa'yla rekâbet ederek onu siyasî karakterinden tecrîd etmek bir yandan da devletle uzlaşmak veya devlete hizmet etmek, *Eş'arî Sünnîlerin tasavvufla ilgili değerlendirmelerini gözden geçirmesine zemin hazırlamıştır. Sonuçta tarihinin "Sünnî" meşrûluk izâfe edilerek yeniden yazılması gereği gündeme gelmiştir.* İşte "Beyân" ile Sûfî "İrfancılığı" arasında uzlaşma sağlama girişimleri bu dönemde başlamıştır. Bu girişimlerin ilki ve en önemlisi Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzî'nin (Ö. H. 380) meşhûr kitâbı *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'da kendini göstermektedir.

Hanefî fıkıhçı ve "mutasavvıf" Kelâbâzî şöyle demektedir: "Allah, Muhammed ümmeti içinde "saf-kalpli=safiy ve hayırlı" insanlar var etmiştir. Bunların mücâhedeleri hâlis niyetli olduğu için çalışmayla elde edilecek (=kesbî) ilimleri elde etmiş, ilişkilerinde ihlaslı oldukları için

de verilme (=verâsî) ilimlere nail kılınmışlardır. Onlar, ilmi Allah'dan almış ve O'nun yoluna yönelerek O'ndan başkasından yüz çevirmişlerdir... Halk içinde Hakk'ın emânetleri ve insanlar arasında O'nun seçtiği kimseler O'nun Resulü (s)'ne tavsiye ettiği ve Resulü (s)'nün yanında gizlediği kişiler bunlardır.." Böylesi övgülere mazhar olan "Selef"den sonra ihmal ve sapmalar meydana gelmiş ve tasavvufa "ondan olmayan şeyler" sokuşturularak "tasavvufun içermediği esaslar ona isnad edilmiş ve bu yüzden kalpler ondan soğumuş, vicdanlar ondan yüz çevirmiştir." Kelâbâzî sözüne devamla şöyle der: "Bu durum, beni bu kitapta tasavvuf ehlinin yollarını, mezheplerini ve sîretlerini anlatarak tevhid, sıfatlar gibi onları iyi tanımayanların kuşkuya kapıldıkları konulardaki gerçek görüşlerini aktarmaya sevketti... İlim diliyle açıklayabildiğim kadarını açıklamaya, onların işaretlerini anlamayan, ifadelerini hakkıyla idrak edemeyen kimselerin bunları anlayıp cahillerin kötü tevillerini ve yalancıların yalanlarını onlardan berî kılmaları için zahiren açıklanabildiği kadar tasavvufî beyânı izah etmeye çalıştım.."[50] Kitabın temel hedeflerini gayet açık bir biçimde ortaya koyan bu takdimden sonra henüz ilk bölümde tasavvufa "sünnî" meşrûluk izâfe etme süreci başlatılmaktadır. Bu çerçevede "sûfiyye" kelimesinin anlamı "Allah Resulü (s) döneminde yaşayan Suffe Ehli'nin vasıflarına ya da "peygamberlerin ve evliyaların tercih ettikleri giysi malzemesi olan sûf (=yün)e" ircâ edilmektedir.[51] Öte yandan manevî silsileleri de Ebû Musa el-Eş'arî-Hasan el-Basrî-Hasan-Hüseyin-Ali b. Ebi Tâlib (r) kanalına bağlanmaktadır. Bundan sonra tasavvuf ehlinin tevhid ve sıfatlar meselesindeki görüşlerine yer verilmektedir. Kelâbâzî, eserinin bu bölümünde tasavvuf ehline sık bir Eş'arî elbisesi giydirmekte ve şöyle demektedir: "Mutasavvıflar ... Kur'an'ın mahlûk olmadığı, Allah'ın ahirette gözle görüleceği, kulların fiillerini O'nun yarattığı, başarma gücünü (=istitâ'at) O'nun verdiği, kulların bu güç vasıtasıyla fiil ve kesb (=kazanım) sahibi oldukları ve –onlar için en uygunu olsa da olmasa da– kulları hakkında dilediğini yapabileceği üzerinde müttefiktirler." Görüldüğü gibi Kelâbâzî aslen Eş'ârîliğe ait olan bu prensipleri, tasavvuf ehlinin üzerinde "ittifak ettikleri" esaslar olarak takdim etmek-

tedir.[52] Buna ilaveten onları tanımlarken "fıkıhçıların ihtilaf ettikleri konularda en sağlam ve güvenilir olanı aldıklarını, mümkün olduğunca iki grubun icmasıyla birlikte olduklarını, fıkıhçıların ihtilaflarını doğru bulduklarını içlerinden birini alıp diğerlerine itiraz etmediklerini ve bütün müctehidleri isabet etmiş kabul ettiklerini"[53] söylemektedir. Bunun hemen ardından tasavvufî ilimlere geçmektedir. Bu ilimlerin başında da "Amelleri düzeltme=tashîh-i a'mâl" ilmi gelmektedir. Ona göre düzeltme fıkhın usûl ve furû'u göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Kelâbâzî bundan sonra "Havâtır, müşâhede ve mükâşefe" ilimlerine geçmekte ve bunları anlatırken son derece ihtiyatlı davranmakta, sonuç itibariyle Sünnî-Eş'arî inancıyla çelişmemesine büyük özen göstermektedir. *Ta'arruf kitâbı, bu haliyle tasavvufun en fanatik Sünnî tarafından dahi "helâl" hatta "müstehap" dairesine sokulmasını hedefleyen zekice hazırlanmış bir fıkıh fetvası konumundadır.*

Bu bağlamda; Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin (Ö. H. 378) *el-Lüma'* kitabına da işaret etmemiz gerekir. Kelâbâzî'nin çağdaşı olan et-Tûsî, onunla aynı kaygıları paylaşmış ve tasavvufî meseleleri Kur'an ve Sünnete havâle etmek sûretiyle tasavvufa "Sünnî" meşrûluk izâfe etmeye çalışmış, mutasavvıfların hikmetli sözlerini ayet, hadis ve sahabe sözlerine dayandırmaya gayret etmiştir. Onun bu kitabı da İslâm Tasavvuf Tarihi'nin en eski ve en önemli kaynaklarından biri sayılır. Ebu Tâlib el-Mekkî'ye (Ö. H. 386) gelince o da aynı dönemde yaşamış ve *Kûtü'l-kulûb* adlı meşhûr eseriyle "muâmele ilmi"ne yani tasavvufî sülûke yönelmiştir. Bu kitap, Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li hukûkillâh* adlı eserinin bir uzantısı olarak görülebilir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de yaptığı iş, bu iki kitabın malzemesini alıp yeniden düzenlemek ve bablara ayırmakla sınırlı kalmıştır. Hatta İbn Teymiye şöyle demiştir: "Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitabu'r-Riâyesi* ile Ebu Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'ü Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına ihtiyaç bırakmaz.".*Tabakâtu's-sûfiyye* ve "*Târîhu Ehli's-Suffe*" adlı kitapların sahibi olan Ebu Abdurrahman es-Sülemîye (Ö. H. 412) gelince bu zât da H. V. yüzyılda yaşayan büyük mutasavvıfların üstadı idi. Onun en tanınmış öğrencilerinden biri olan Ebu Saîd b. Ebi'l-Hayr (H. 357-

440) İran asıllı meşhûr bir mutasavvıftı. Ebu Saîd, "ilk hırka"yı onun huzurunda giymişti.[54] Daha sonra meşhûr *Risale*'nin sahibi olan Ebu Kâsım el-Kuşeyrî (H. 376-465) ile karşılaşmaktayız. el-Kuşeyrî kendi adıyla bilinen *er-Risâle*'sini H. 437 yılında telif etmiştir. Bu eserde Kelâbâzî ve Serrâc'ın başlattıkları tasavvufa "Sünnî" meşrûluk kazandırma sürecinin son rötuşları yapılmış ve sufî irfancılığını sünnîleştirme meselesi, bitmiş bir mesele haline gelmiştir. Onun hemen ardından Gazzâlî daha da ileri giderek *İhyâ*'da yaptığı gibi sırf "muâmele ilmi"yle kalmamış ve hepsi de "ehli olmayandan sakınılması gereken" kaydını taşıyan birçok eserinde "mükâşefe ilmi"ne dalmıştır.

Bu bölümü noktalayıp Gazzâlî'ye geçmeden önce tasavvufun söz konusu dönemde kaydettiği sosyal ve siyasal gelişmeye göz atmamız gerekli olmaktadır. *Tasavvuf bu dönemde Horasan, İran, Irak gibi merkezlerde dinsel, sosyal ve siyasal kurumlaşmasını tamamlamıştır.* Her ikisi de Sünnî olan Gazneliler ve Selçuklular'ın hakimiyetine rastlayan bu dönemde tasavvuf ehli, şeyhlerin idare edip devletin gözettiği tekke ve zaviye gibi mekanlarda öbeklenmişlerdir. Devlet, bu tekke ve zaviyeler vasıtasıyla kitle desteğini sağlamayı hedefliyordu. Yukarıda anlattığımız Ebu Saîd b. Ebi'l-Hayr, H. V. yüzyılın ilk yarısında bütün tekke ve zaviye şeyhlerinin başı olarak biliniyordu. Bu tür mekanların kurulmasında öncülük yapan Ebu Saîd, bunların birçoğunu da idare ediyor ve "zâhir" ehlinden âlimlerle münâzaralar tertib ediyordu. Diğer bir deyişle Ebu Saîd, Horasan ve civarında özellikle Selçuklular döneminde çok kapsamlı bir tasavvuf hareketinin önderliğini yapmıştır. Selçuklular, halk kitlelerinin önce manevî sonra da siyasî olarak belli bir daire içine sokulabilmeleri için tasavvufçulara her türlü kolaylığı göstermişlerdir. Yaklaşık otuz yıl vezirlik yapan meşhûr Selçuklu veziri Nizâmülmülk –ki her iş onun elinde olup sultanların taht ve avcılıktan başka bir şeyleri yoktu–, tasavvufçulara pek cömert davrandığı için kendisine çıkışan bir Selçuklu sultanına şöyle demişti: "Sana öyle bir ordu kurdum ki adına gece ordusu denir. Senin orduların gece uykuya daldıklarında gece orduları kıyâma durup Rableri huzurunda saf saf duruyorlar. Gözyaşları, zikirler ve avuçlarını açıp

ettikleri dualarla senin ve ordularının zaferi için niyâz ediyorlar... Sen ve orduların onların sağladığı koruma içinde yaşıyorsunuz. Onların dualarıyla geceliyor, bereketleriyle rızıklanıyorsunuz.." Rivâyetin devamında "Melikşah'ın vezirin bu sözlerine hak verdiği ve sükût ettiği" söylenmektedir.[55]

Şimdi bütün bunlardan sonra kalkıp Selçuklular'ın ve Gazneliler'in bu çabalarının Fâtımî propagandasına özellikle de Hasan Sabbah'ın yönettiği Bâtınî Hareketi'ne karşı bir direniş şekli olduğunu söylemeye gerek var mı bilemiyoruz?! Ama yine de başta Gazzâlî olmak üzere Bâtınî hareketle mücâdele için birçok alim ve fıkıhçıyı seferber eden Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün eceliyle ölmediğine işaret etmeden geçemiyoruz. Bu kudretli vezir, Hasan Sabbah'ın fedailerinin tertip ettikleri bir suikastte hayatını yitirmiştir. Şimdi bu bölümü noktalayabilir ve şunu söyleyebiliriz: H. IV. ve V. yüzyıllarda Fâtimîler'in Abbâsî devletine yönelik yayılmacı faaliyetlerine sahne olan dönemde ortaya çıkan Şiî İrfancılığı tehlikesi, "Sûfî İrfancılığı" ile "İslâmî Beyân" arasında bir tür uzlaşmayı Sünnî yönetime dayatmıştır. Aslında bu; Arap Kültürü'ndeki "Temeller Krizi"nin taç giyme töreninden hatta Arap Aklı'nın krizinin tesisinden ibaret bir gelişmeydi.

VII

Geçen bölümlerde Arap Düşüncesi'ndeki "Temeller Krizi"nin birtakım tezâhürlerini ele aldık. Bilindiği üzere bu kriz, Arap Düşüncesi içindeki bilgi sistemlerinin çakışma ve çatışmalarından kaynaklanıyordu: "Beyân" ile "Burhân", "Burhân" ile "İrfân" ve son olarak "Beyân" ile "İrfân" arasında bu tür sürtüşme ve uzlaştırma çabalarının varlığından söz ettik. Konu, zıtların savaşı ile değil düşünsel yapıların çatışmasıyla ilgili olduğu için söz konusu yapılar arasındaki çatışma ve çakışmaların ikişerli çatışmalardan bütün yapıları kapsayan genel bir çatışmaya dönüşmesi kadar doğal bir şey olamazdı. Nitekim böyle oldu. Bu bağlamda Ebu Hâmid el-Gazzâlî (H. 450-505) bu çatışma ve çakışmaların manevî tecrübesinde ve düşünsel ürünlerinde somutlaştığı bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebu Hâmid, düşünsel deneyimini ve manevî krizini analiz ederken şunları söyler: "halkın din ve mezhepler konusundaki ihtilafları, ardından imamların, fırkaların çoğalması ve yolların farklılaşmasıyla birlikte mezheplerde düştükleri ihtilaf çoklarının boğulup oldukça az bir grubun kurtulduğu derin bir deniz gibidir. Bu denizdeki fırkaların hepsi de kurtulanın kendileri olduğunu iddia ediyordu.." Gazzâlî sözüne devamla şöyle der: "Akıl bâliğ olduktan sonra ta gençliğimin o diri günlerinden elli yaşını aştığım şu döneme kadar sürekli bu derin denizde yaşadım.. Bâtın ehlinden kimi gördümse onun bâtınîliğini, zâhir ehlinden kimi gördümse onu zâhirî ilmini, felsefecilerden kimi gördümse felsefesinin özünü, kelâmcılardan kimi gördümse kelâmının gayesini ve mücâdele şeklini, tasavvufçulardan kimi gördümse tasavvufunun sırrını, abidlerden kimi gördümse ibadetinin hâsılasını, İslâmî emirleri yerine getirmeyen (=muattıla) ve zındıklık edenlerden kimi gördümse bu hal ve cüretlerinin sırrını öğrenmek istemişimdir." Şu halde Gazzâlî'nin bu hali, Arap Düşüncesi'nin şahit olduğu bütün akım ve fırkaların genel olarak gözden geçirilmesi hâlidir. Gazzâlî de bu gözden geçirme operasyonunu hakikatın peşine düşen araştırmacılar *Esnâfu't-tâlibin* için yaptığını söylemektedir. Gazzalî için "taklid bağı" çözülmüş "miras inançlar" kopmuştur. Onun her şeyi, "işlerin hakikatlerinin ilmini" yani yakînî ilmi araştırmakla sınırlı hâle gelmişti. Hata ve vehim namına hiçbir şeyi barındırmayan şüphe ve tereddütlerden uzak bir ilim"[56]

Şimdi Gazzâlî'nin bu "yakînî ilme" ulaşma yolu ve yaşadığı manevî krizi aşma şekli hakkında söylediklerine bakalım. *el-Munkızu mine'd-dalâl* sahibi bütün bunları, "krizi" atlattıktan yani sûfî irfancılığını seçtikten sonra anlatmaktadır. Dolayısıyla "krizin" tarihi de bu seçimin gösterdiği şekilde yazılacaktı. Başka bir ifadeyle *Gazzâlî kendi yaşadığı tecrübeyi sonraki bir kalkış noktasından hareket ederek ele almakta olduğu gibi aktarmamaktadır*. Öyleyse *el-Munkız*'ın mesajını bir kenara koyup bizi daha fazla ilgilendiren başka bir boyuta geçelim. Burada Gazzâlî'nin "Beyân", "Burhân" ve "İrfân" arasındaki ilişkileri düzenleme keyfiyetini tanımaya çalışmak istiyoruz. Bunu yaparken de

şu veya bu oranda onu yönlendiren objektif faktörleri baz almayı düşünüyoruz. Öncelikle şunu görüyoruz ki Gazzâlî, Horasan'a bağlı Tûs şehrinin Gazâle köyünde doğmuştur. Eğitim öğrenim Mu'tezile'ye karşı gerçekleştirilen "Sünnî-Eş'arî" ihtilâli dönemine rastlamaktadır. Bilindiği üzere bu ihtilal, hanefî ve mutezilî olan Ebu Mazar Mansûr b. Muhammed el-Kenderî'den sonra onun halefi olan Selçuklu vezîri Nizâmülmülk döneminde meydana gelmiştir. Vezir el-Kenderî döneminde Eş'arîler gerçekten acıklı bir sınavdan geçmişlerdi: "Bu sınavın alevleri havalarda uçuşuyor ve ufukları kaplıyordu. Zararı öylesine yaygındı ki Horasan, Şam, Hicâz ve Irak'ın tamamını kaplamıştı." Eş'arîler bu dönemde yoğun bir baskıya maruz kalmış, camilerde va'az, hitâbet ve ders vermeden menedilmişlerdi. Liderlerin de birçoğu tutuklanmış veya sağa sola dağıtılmıştı.[57] Bu sıkıntılara maruz kalanlar arasında Hanbelîlerin en büyük şeyhi olan Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî de bulunuyordu. Cüveynî, Nisabûr'dan Mekke ve Medine'ye hicret etmiş ve İmâmü'l-Haremeyn lakabıyla bilinir olmuştu. Bu sıkıntı ve baskı dönemi yaklaşık on yıl sürmüş ve vezir Kenderî'nin H. 456'da öldürülmesiyle sona ermişti. Bunun üzerine onun yerine geçirilen Nizâmülmülk, Hanefîlik ve Mutezile'ye karşı Şâfiîlik ve Eş'arîliği destekledi. Bu gelişme üzerine Hanbelî liderleri Nisâbûr'a geri döndüler. Başlarında da İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî bulunuyordu. el-Cüveynî bilâhare Vezir Nizâmülmülk'ün inşa ettirdiği "Nizâmiye Medresesi"nde ders vermiştir. Bu medresenin kuruluş gayesi, fıkıhta Şâfiî, itikadda Eş'ariyye mezhebini yaymak ve savunmaktı. Gazzâlî de H. 470 yılında Cüveynî'den ders almak için Nişâbûr'a gitmişti. Gazzâlî orada yaklaşık sekiz yıl kalmış bir yandan ders alırken bir yandan da münazaralara katılıyordu. Gazzâlî de bir süre sonra yardımcı hoca olarak Nizâmiyye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Hocası Cüveynî'nin H. 478 yılında vefat etmesi üzerine Vezir Nizâmülmülk'ün çevresini saran alim ve fakihler arasına girmişti. Gazzâlî bu âlim ve fakihlerle tartışma ve münâzaralara girmeye başlamıştı. Yıldızı giderek daha fazla parlamış ve onların birçoğundan daha üstün olduğunu göstermiştir. Vezir Nizâmülmülk H. 484 yılında Gazzâlî'yi

Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ne tayin etmiştir. Bütün bunlara geçen bölümde Nizâmülmülk'ün tasavvufu desteklemesi ve tasavvufçuları teşvik etmesine dair söylediklerimizi eklersek Gazzâlî'nin kelâmcı, bâtınî, felsefeci ve mutasavvıf olarak hakikatı arayanların çeşitli sınıflarına karşı tavrının ne derece önemli olduğu ortaya çıkacaktır. Bu tavır, genelde saraylarında yaşadığı, medreselerinde tedrisatta bulunduğu devletin politikasına mahkum olmuştur. Selçuklu Devleti'nin bu ideolojisini, Şâfiî fıkhı, Eş'arî akaidi ile tasavvufu birleştirmek olarak özetleyebiliriz.

Sadece bu kadar da değil, daha da önemlisi hakikatı arayanların sınıflarını Gazzâlî'ye dikte eden de bizzat devlet olmuştur. Bu bağlamda Halife Müstazharî'nin ondan Bâtınîler'e –yani "talimci" İsmailiyye Hareketi'ne– karşı reddiye yazmasını talep ettiğini görüyoruz. Hasan Sabbah'ın komutanlığını yaptığı bu hareketi daha önce anlatmıştık. Gazzâlî de devletin bu yönlendirmesini "kutsal ve değerli Müstazhar emirlerin, Bâtınîler'e reddiye üzerine bir kitap yazması"[58] için kendisini görevlendirdiğini açıkça ifade etmektedir. Bâtınîliğe yani İsmailiyye Felsefesi'ne karşı yaptığı bu reddiye sadece bu felsefeyi değil genel olarak bütün felsefî akımları tanımasını gerektiriyordu. Bu reddiye; İsmailîlerin felsefî planda –İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi– Yunan felsefesiyle organik ilişki içinde olmalarından dolayı bütün filozofları hedef alacak bir boyuta da zemin hazırlayacaktı. Beşinci fasılda da ifade ettiğimiz gibi Bâkillânî sonrasında bir krize düşen "eski tarz kelâmcılar" alternatif olarak Gazzâlî'nin üstadı Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî "sonrakilerin kelâmî yaklaşımı"nı ortaya koymuştu. Bu yaklaşımda, "gâib için şâhidle istidlâlde bulunma" prensibinin yerini Aristo mantığı alıyordu.. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda Gazzâlî'nin mantığa–özellikle de Aristo kıyasına–ne kadar muhtaç olduğunu daha iyi anlamamız mümkün olabilir. Gazzâlî, "gâib için şâhidle istidlalde bulunma" prensibine ısrarla sarılmayı sürdüren Mutezile'ye karşı Eş'ari akaidinin savunmasını yapabilmek için mantığa başvurmak zorundaydı. "Re'y" ve "kıyas"ı reddederek sadece "muallim"den bilgilenmeyi esas alan "ta'limiyye" ve bâtıniyye fırka-

larıyla mücadelesinde de mantıktan sonuna kadar yararlanmalıydı. Son olarak "Filozofların tutarsızlığını=Tehâfütü'l-felâsife" açıklayabilmek için de mantık ilmini devreye sokması gerekiyordu.

Gazzâlî'nin mantığa olan bu şiddetli ihtiyacı, onu felsefeden ayırıp "isbât veya red bakımından dinle hiçbir ilişkisi olmayan mücerred bir araç/alet" olarak görmeye sevk edecekti. Ona göre mantık; "istidlâl ve kıyas yollarının keyfiyeti üzerinde fikir yürütmekten ibâret olup kelâmcıların ve düşünce ehlinin deliller bâbında söylediklerinin türünden bir araçtır." Dolayısıyla mantık sadece "ifade, ıstılâh, tariflere ve dallara inme gibi" hususlarla diğerlerinden farklılaşmaktadır.[59] Bu kadarla yetinmeyen Gazzâlî, mantığı Sünnî düşüncenin "tam bir parçası haline getirebilmek" için onun, Kur'an'da İslâm akidesi için söylenen ve inatçı kafirlere karşı cevap verirken kullanılan "dosdoğru ölçüt=kıstâs-ı müstakîm" olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Ona göre, Aristo kıyasının değişik kalıpları, aynı zamanda "Kur'an'ın terâzîleri"[60] gibidir. Gazzalî, birçok eserinde, mantığın sadece ismen Yunan kökenli olduğunu söyler. Mantığın içeriğini oluşturan düşünce prensipleri ise insanlığın ortak değerleri olup sözün doğrusunu sakatından ayırmanın mantıkla mümkün olduğunu ifade eder. Şu halde o, "düşüncenin mihengi", "ilmin ölçütü", "dosdoğru kıstâs" ve "akılların kavrama biçimleri"dir. Bu haliyle o "fıkıh da dahil olmak üzere bütün aklî/teorik ilimler için" zarûrî bir araçtır. "Sapıklıkları, bid'atleri reddetmek ve şüpheleri gidererek avâmın inancını bidatçıların sakatlama teşebbüslerinden korumak için" *Kelâm ilminde de bir zarûrettir.* Gazzâlî sözüne devam ederek şöyle der: "Bu türüyle mantık, telif ettiğimiz *Tehâfütü'l-felâsife*, *er-Redd ale'l-Bâtıniyye*, *el-Müstazhirî*, *Huccetu'l-Hak*, *Kavâsımu'l-Bâtıniyye* ve *Mufassalu'l-hilâf fî usûli'd-dîn* adlı eserlerde de kullanılmıştır." *Şu halde Gazzâlî'deki mantık ihtiyacını doğuran faktör, birinci derecede filozoflara ve Batınîlere cevap vermektir.* Mantığın bu konularda zarûrî olmasının sebebi de onun *diyalektik şeklinin ve gerçek burhânla istidlâlin bilinmesini sağlayan bir araç* olmasıdır. Gazzâlî şunu da ekler: "Bu ilme *Mihakkü'n-nazar fi'l-mantık* ve *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserlerimizde fıkıhçı ve kelâmcıların

değerini hakkıyla takdir edecekleri şekilde yer verdik. Delil ve şüpheyi ilmen kavramamış olanlar bu ikisinin hakiki halinden emin olamazlar"[61] Gazzâlî'ye göre mantık, fıkıh için de elzemdir. Çünkü "fıkhî meseleler üzerinde düşünmek, esasen aklî meseleler üzerinde düşünmekten farklı değildir." Belki mukaddimelerde olmaz ama araştırmanın ve şartlarının tertibinde ve sonuçların değerlendirilmesinde yol birdir.[62] Gazzâlî, işte bu hakikattan hareket ederek mantık bilmeyen kişinin "ilimlerine aslen güvenilemeyeceğini"[63] söyler. Evet, fıkhî kıyas, fer'î konunun aslî olana kıyas edilmesi olup şer'î delillerden –Kitab, sünnet ve icmâ– hüküm çıkarılması hususunda yeterlidir. Çünkü fıkıhta aranan, yakînî bilgi değil gâlib zandır.[64] Buna rağmen fıkıhçı da mantığa muhtaçtır. Sadece fıkhî kıyası daha doğru ve sağlıklı bir biçimde yapabilmek için değil aynı zamanda –başta Hanefîler olmak üzere– diğer fıkıhçılarla tartışıp onlara karşı galip gelebilmek için.. Bu noktada şunu hatırda bulundurmamız gerekir ki Gazzâlî bir Şâfiî olup gölgesinde yaşadığı devlet de Şâfiî'dir. Aynı zamanda Eş'arîler'in Mutezile ve Hanefîler tarafından gördükleri baskıların hatıraları da henüz tazedir.

Açıkça görüldüğü üzere Gazzâlî'nin mantıktan murâdı "Burhân" değil "Diyalektik=Cedel"dir. O, mantığı Kelâmda Eş'arî mezhebini fıkıhta ise Şâfiî mezhebini müdafaa edip diğer mezheplere cevap vermede kullanmak istemiştir. Onun mantıkla ilgili eserlerinde de bu hususu çok net bir şekilde görmemiz mümkündür. O bu eserlerinde "Burhânî" kıyasın (!) mukaddimelerine girmektedir: Duyularla algılananlar (=hissiyyât), deneyle bilinenler (=tecrîbiyyât), mütevâtirler, geçmiş kıyaslardan doğan kaziyyeler[65] ve genel olarak "meşhûrlar". Şu halde Gazzâlî'nin mantıkla ulaşmak istediği yakînî bilgi, Aristotalyen anlamda "Burhânî" bir yakîn değildir. Bildiğimiz gibi bu tür yakîn, "doğru, zarûrî ve ilk mukaddimelere" dayanan bilgi türüdür. Bunu Fârâbî'de görmüştük. Oysa Gazzâlî'nin peşinde olduğu yakîn; "doğru, zarûrî ve ilk mukaddimelere" dayanan bilgi türüdür. Arap-İslâm Kültürü'nde bunu Fârâbî'de görmüştük. Oysa Gazzâlî'nin peşinde olduğu yakîn; "kıyasî yakîn" yani sadece istidlâlin sıhhatini

tesbittir. Başka bir deyişle Gazzâlî'ye göre mantık, Aristo'nun koyduğu şekliyle "cedel"dir. "Cedel; çelişkiye düşmekten sakınarak tek bir meselede olumlu veya olumsuz bir istidlâle varmak ve bu olumlu ya da olumsuz sonucu savunmaktır."[66] İşte mantık noktasında Gazzâlî'yi ilgilendiren boyut budur. O, bilgi üretmek değil varolan bilgilerin belli bir bölümünü savunup kalan bölümünü yıkmak istiyordu.

Tehâfütü'l-felâsife adlı eserinde kendisi de bunu ifade etmektedir: "Ben onlara itiraz etme konumuna girerken ispatlamak için değil inkâr etmek için giriyorum. Onların değişik yollarla kat'î olarak gördüklerini iptal etmek istiyorum. Filozofları bu tür kat'î bilgi iddiasına iten ya Mutezile mezhebini veya Kerrâmiyye ya da Vâkıfiyye fırkasıdır. Maksadım belli bir mezhebi savunmak da değil. Aksine bütün fırkaları tek bir grup haline getirmektir. Diğer fırkalar muhtemelen birtakım ayrıntılarda bize muhalefet edeceklerdir. Onların bu babtaki itirazları, usûl kaynaklıdır. Hep birlikte bâtıl fırkalara karşı yardımlaşalım. Zorluk ve sıkıntılarda düşmanlık ve kinlerin kaybolup gitmesi gerekir."[67]

Peki neden filozoflara karşı *bir yardımlaşma*? Gazzâlî'nin sözünü ettiği *zorluk ve sıkıntılar* nelerdir? Gazzâlî, yukarıda söylediği gibi bütün"–hak–fırkaları" onlara karşı seferber etmeyi başarabilmiş midir?

Tehâfütü'l-felâsife'ye baktığımızda Gazzâlî'nin İbn Sînâ ve Fârâbî'ye, Eş'arîlerin görüşlerine ters düştükleri konularda çattığını görürüz. Onları buna iten pek nâdir olarak Mutezile olmasına rağmen Gazzâlî on iki imamcılık ve İsmailîlik kanatlarıyla Şîa olgusunu hiç gündeme getirmemektedir. Oysa bunlar da en azından "âlemin kadîm oluşu" gibi bazı temel meselelerde filozoflara karşı çıkmaktadırlar. Bize göre Gazzâlî'nin Şîa'yı hiç dile getirmemesi ve filozoflara karşı "seferber" etmeyişini tek bir şey açıklamaktadır ki o da şudur: O, Şîa'yı filozoflarla aynı konuma yani düşman konumuna yerleştirmiştir. Burada hemen şöyle bir soru gündeme geliyor: Peki *Tehâfütü'l-felâsife* aslında *Fazâihu'l-Bâtıniyye (=Bâtınîliğin Rezaleteri)* için yazılmamış mıydı?

–Özellikle– Gazzâlî'yi filozoflara reddiye yazmaya sevk eden "zorluk ve sıkıntıları" göz önüne aldığımızda bu sorunun tamamen haklı

bir soru olduğunu görmekteyiz. Gerçekten de Gazzâlî'nin yaşadığı döneme şöyle bir göz attığımızda filozofların onun söylediğinin aksine ne "din usûlü"[68] ne de "devlet" için bir tehdit oluşturmadıklarını görürüz. Doğrusunu söylemek gerekirse onun yaşadığı yüzyılda zikre değer sayı ve nitelikte filozof da yoktur? İbn Sînâ H. 428 yılında yani *Tehâfüt*'ün telifinden altmış sene önce ölmüştür. Peki bu dönemde başka da filozof yaşamadığına göre Gazzâlî'nin söz ettiği "zorluk ve sıkıntıların" kaynağı kimdir? Bizce Bâtınîlerden başkası değil. Nitekim "*Makâsıdu'l-felâsife*", *Tehâfütü'l-felâsife*, *Fazâihu'l-Bâtıniyye*, *Huccetu'l-Hakk* (=Bâtıniyye'ye reddiye), *Mi'yâru'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar fi'l-mantık* gibi eserlerin tamamını tek bir zaman diliminde (H. 477-488) telif etmesi de hayli ilginçtir. Bu zaman diliminin ilk yılı olan H. 477 senesi meşhûr Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün Hasan Sabbâh'ın "fedaileri"nden biri tarafından öldürülüşünden sadece iki yıl sonrasıdır. Gazzâlî daha önce de işaret ettiğimiz gibi Batınîlere reddiyeye dair eserini Halife'nin emriyle telif etmiştir. Peki üstteki kitapların yazım emrinin de Halife'den çıkmış olması muhtemel değil midir? Büyük vezir Nizâmülmülk'ün öldürülmesini devlet erkanı ve Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu maiyeti için yol açtığı kaygı ve endişeler de –büyük ihtimalle– onu *Tehâfût*'ü yazmaya sevk eden "zorluk ve sıkıntıları" temsil etmektedir. Bunlara ilaveten Gazzâlî'nin bu eserinde özellikle İbn Sînâ'yı hedef alması da tesadüf değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın İsmailiyye felsefesiyle ilişkisinin organik boyutta olması kuvvetle muhtemeldir. Bunu daha önce açıklamıştık. Gazzâlî, bu eserinde filozofları "Burhân"ın şartlarına riayet etmedikleri için tutarsızlık ve iç çelişkilerle itham etmekle kalmamış üç meselede küfürlerine, on yedi meselede de bid'atlerine hükmeden fıkhî bir fetva vermiştir. Kitabın bu bölümü herkesçe malûmdur. *Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda gerek Tehâfütü'l-felâsife gerekse Fazâihu'l-Bâtıniyye'nin aslında tek bir tepkinin –İsmailiyye Hareketi'ne karşı gösterilen siyasî tepkinin– göstergeleri olduğunu gözlemleyebiliriz.*

Burada Gazzâlî'nin düşünsel krizine dönüp biraz aydınlatmamız da gerekir. Gazzâlî, bu krize "488 yılı Recep ayından başlayarak altı

aylık bir süre içinde kapıldığını"[69] söyler. Anlaşılan o ki Gazzâlî, Bâtınîlerin ve filozofların görüşlerini etüd edip bunlara karşı cevaplar hazırlarken böyle bir bunalıma düşmüştür. Peki neden? Acaba düştüğü kriz, inandığı veya bazı yönlerini doğru bulduğu görüşlerin iptali için çalışmak zorunda bırakılmasından mı kaynaklanıyordu? Devletle ilişkisini kesip halifenin emirlerinden ve devlete "hizmet etmek" zarûretinden sıyrılmak için Hacca gitme bahanesiyle Bağdat'tan ayrılması ve Şam'a yerleşmesi ancak şöyle açıklanabilir: Onun krizi, temelde devlete bağlı kalmakla bağımsızlığına kavuşmak arasında düştüğü bir tercih kriziydi. Bazı araştırmacılar ise Bağdat'tan çıkışını, hayatını tehlikede görmesine bağlamaktadırlar. Çünkü Bâtınîlikle ilgili eserleri, Halife'nin rızasına mazhar olamamıştı. Zira bunlar, Bâtınîliğe saldırmaktan çok onu destekleme havası içindeydiler."[70] Gazzâlî'nin gerek düşüncelerinde gerekse tasavvuf anlayışında filozoflardan ve Bâtınîlikten etkilenmiş olması eskilerin gözünden de kaçmamıştır. Onun çağdaşlarından olan Sünnî fıkıhçı Ebu Bekir b. el-Arabî bu konuyla ilgili şöyle der: "Şeyhimiz Ebu Hamid (el-Gazzâlî) filozofları yuttu, sonra da kusup çıkarmak istedi ama başaramadı." İbn Teymiyye de Gazzâlî'nin birtakım Kur'an ayetlerinin işaret ettiği "hakikatların sırları" diye kitaplarında yazdığı sözlerin birçoğunun "sadece ibareleri ve sıraları değiştirilmiş Sâbie felsefecilerinin sözlerinin aynısı" olduğunu söylemektedir. Gazzâlî "aslında felsefeye eğilimliydi. Ama felsefeyi, tasavvuf ve İslâmî kalıplar içinde ortaya koymaya çalıştı. Anlatılır ki onun kitaplarında Batınîlerin görüşlerinin bir bölümü tasvip edilmiştir. Kitapları da bunu tasdik etmektedir."[71]

Gerçekten de Gazzâlî kendi "tasavvuf anlayışında" Hermetik din felsefesinin ana tezlerinin tamamını baz almıştır. Hermetik kaynaklara doğrudan başvuramayan Gazzâlî'nin bunları "Âtıl Akl"ın temsilcileri İbn Sînâ, Bâtınîlikle ve özellikle Bistâmî, Cüneyd ve Hallâc gibi filozoflardan devşirmiş olma ihtimali yüksektir. Arap Aklı'ndaki krizi temellendiren Gazzâlî'nin Hermetizm'e ne kadar derin daldığını görmek için bu örnek tiplere bakmak yeterlidir.

Gazzâlî varlığın mertebelerini işlerken Hermetik teoriyi esas almış ve birçok kitabında farklı ifade kalıpları kulanarak bunları işlemiştir. Örneğin bir kitabında şöyle demektedir: "Yaratılanların en şereflisi olan Akl'ı (=küllî), Allah Teâlâ madde ve zaman geçmişi olmayan bir "emr"le yaratmıştır. "Emr" her şeyden önce gelmiş olmasına rağmen "Bârî Teâlâ"dan da önce gelmiştir denilemez. Aklın hemen altında nefs gelir. Nefs akıl tarafından geçilmiş olup aklın ondan önce gelişi zaman itibarıyla değil zâtı itibarıyladır... Nefs, zamandan ve zamanla ilgili olanlardan önce gelmiştir. Onun zaman boyutu yoktur. Zaman ve dehir de onunla yani onun aklın kemâliyetini özlemesiyle doğmuştur."[72] Gazzâlî, Hermetik kökenli lafızları olduğu gibi kulanmaktan da çekinmemiştir. Örneğin bir eserinde şöyle der: "Akıl (=küllî akıl), nefsle (=nefs-i küllî) birleşerek heyûlayı doğurdu. Ve çokluk üç ile tamam buldu." Yani akıl, nefs ve heyûla temeli oluşturdu. Varlığın mertebeleri ise ondur: "İlki kelime, ikincisi akıl, üçüncüsü nefs, dördüncüsü heyûla beşincisi tabiat, altıncısı cisim, yedincisi felekler, sekizincisi dört temel (=rükün), dokuzuncusu doğurganlar ve onuncusu insandır".[73] Peki Gazzâlî bu sözleriyle, küfürlerine hükmettiği filozoflarla aynı düzleme girip "âlemin kadîm" olduğunu iddia etmiyor mu?

Bu kadar da değil. Gazzâlî'nin yukarıda "Emr", "Kelime" olarak başka bir yerde ise "Mutâ=itaat edilen" ismiyle zikrettiği şey, aslında Numenius'un "Fâil ilah" olarak isimlendirdiği şeyden farklı bir olgu değildir. Kitabımızın üçüncü ve dördüncü fasıllarında da gördüğümüz gibi Yeni Eflatunculuk ve Hermetik din felsefesi "Yüce İlâh" fikrine karşılık bu olguyu gündeme getirmişlerdir. Gazzâlî Zât-ı ilâhî'yi kavrayamayan insanların üç kısım olduklarını söyler: Bunlardan ilki, tabiat ve zaman dışında hiçbir şeyin varlığını kabul etmedikleri için Allah'ı ve ahiret gününü tanımazlar. Bunlar tabiat karanlığının duyularını ve akıllarını perdeleyip Allah'ı görmelerini engelledikleri kimselerdir. İkinci kısım ise Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun hakkında yanlış bir düşünceye kapılmış kimselerdir. Bunlar salt duyulara, hayallere veya yanlış aklî kıyaslara dayandıkları için

Allah'ı cisim olarak görür veya O'nu yarattıklarına benzetirler veya O'nun sıfatlarını insanoğlunun sıfatlarıyla kıyaslarlar ki kelâmcıların yaptığı budur. Bunlar da Allah'ın hakikatini "nur ile karışık karanlığın" oluşturduğu perdeden dolayı göremeyen insanlardır. Bunlar aklı duyuyla karıştırırlar. Üçüncü kısımda ise Allah'ı salt aklî olarak düşünen kişilerle karşılaşıyoruz ki bunlar filozoflardır. Bunlar söz konusu üç grubun en üst basamağında yer alırlar. Bunlar arasında bazıları vardır ki Allah'ın zâtını, ilim, kudret, sem', kelâm gibi sıfatlar isnad ederek tanımaya yanaşmamışlar ve O'nu yarattıkları üzerindeki eserleriyle tanımaya çalışmışlardır. Bazıları bunlardan bir gömlek daha yukarı çıkıp Rabbin, bütün felekleri kapsayan cirm-i aksa'yı hareket ettirdiğini, dolayısıyla Muharrik-i Evvel (=ilk hareket ettiren) olduğunu söylemişlerdir. Bir grup ise bunları da geçerek Rabbin, bu âlemi doğrudan hareket ettiremeyeceğini aksine bunu emirlerine itaat eden bir melek vasıtasıyla yaptığını ifade etmişler ve Allah'ı itaat edilen (=Mutâ') olarak görmüşlerdir. Âlemi hareket ettiren melek, O'na kayıtsız şartsız itaat etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu kimseler de "sırf nurla" perdelenerek Zât-ı İlâhî'yi kavrayamamışlardır. Gazzâlî'nin maksadı, bu kimselerin de Allah'ı tanımada duyu ve hayal gücünden ferâgat edip akla ve onun yöntemlerine mahkum olmuş olmalarıdır.

Rab ile aralarında hiçbir engel/perde bulunmayan kişilere gelince bunlar "Vâsıl" (=ulaşan)lardır. *Mutâ'ı Rabbin bizatihi kendisi olarak değil "ilk ve en yüce" (=el-Evvelu'l-A'lâ) olandan temayüz etmiş başka bir ilâhî varlık olarak görürler. İşte bu "vâsıllar, Mutâ'ın mutlak birliğe ve sonsuz kemâliyete haiz olmadığını bilen insanlardır."* Bizce bu, ilahlıkta mutlak tekliğin olmayışı aksine determinist bir dualizmin varoluşu anlamına gelmektedir. Çünkü "ilk ve En Yüce olan" hakkında, âlemi çekip çevirdiğini (=tedbîr) söylemek caîz değildir (Dolayısıyla onun hakkında, cüz'iyâtı bildiği de söylenemeyecektir). Gökleri, cirm-i aksâyı ve diğerlerini hareket ettiren Mutâ'dır. Bu İtaat edilenin (=Mutâ') İlk ve En Yüce Olan'a oranlaması ise, güneş ışıklarının bizzat güneşe oranlanması gibidir. Vâsıllar işte bu ışıklardan –yani Mutâ'dan– yola çıkarak kendilerinden önce gözlerin görebileceği her şeyden mü-

nezzeh olan varlığa vâsıl olmuşlar (ulaşmışlar)dır. O'nun (=el-Evvelu'l-A'lâ) yüzünün tesbihleri, bakanların gözleriyle ve basiretleriyle idrak ettikleri her şeyi yakmıştır. Onlar da O'nu, daha önce vasfettiğimiz her şeyden münezzeh ve mukaddes olarak görmüşlerdir." "el-Evvelu'l-A'lâ tıpkı Hermetik felsefenin işlediği gibi Gazzâlî'ye göre sadece olumsuzluk ile bilinebilir."[74]

Bu vâsılların durumuna gelince Gazzâlî bunları üç gruba ayırmıştır: "Gözüyle gördüğü her şeyin yanıp tutuştuğu ve yok olduğu, sadece O'nun cemâl ve kudsiyetiyle ilgili mülâhazaları ve huzûr-u ilâhîye erişmekle nail olduğu, O'nun zâtının cemalinin kalıntıları kalan kimseler. Burada görülen değil görülenler silinmiştir. İkinci grup ise bunları aşan seçkinlerin seçkinleri (=havâssu'l-havâs) dır. O'nun yüzünün tesbihleri onları yakmış, izzet ve celâlinin gücü onları kendilerinden geçirmiştir. Bunlar bu hâl içinde *kendi benliklerinde eriyip kaybolmuşlardır. Onlardan geriye kalan, sadece nefslerinin fenâ bulduğu ve Vâhid-i Hak'dan başka hiçbir şey kalmadığıdır..* Üçüncü grup da hiçbir aşama ve basamak kullanmayanlardan oluşur. Bunlar daha ilk anda Kutsallık ilmine ve Rabliğin münezzehliğine ulaşmışlardır... Zât-ı İlâhî'nin bunlardaki tecellisi bunlarda ansızın olmuş ve ne gözün ne de basiretin idrak edebileceği hiçbir şeyleri kalmamış, tamamen yanmışlardır.."[75] Gazzâlî, –sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla– kendisini ikinci grup yani "havâssu'l-havâs" içinde görmektedir. Bunları tasavvufî literatür gereği Ashâb-ı Vahdet-i Vücûd olarak niteleyebiliriz. Vahdet-i Vücûd'a ulaşanlar "varlıklar âleminde Allah'dan başka hiçbir şeyin olmadığını gözleriyle müşahade eden kimselerdir."[76] (Bundan sonra Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üçüncü mesele olan "cesetlerin diriltilmesi" konusu gelmektedir. Şunu söylemekle yetinelim ki Hermetik mistisizm ahiret bir yana bedenlerin dünyadaki varlığını dahi reddetmektedir. Öte yandan fenâ, ittihâd, vahdet-i vücûd gibi prensiplerin hepsi de nefslerin "eriyip kaybolması", esasına dayanmaktadır..)

Sonuç olarak Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Fazâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserlerinden sonra, filozofları tekfir edişine gerekçe olarak gösterdiği fi-

kirleri kendisi sahiplenmiştir: Âlemin kadîm oluşu, Allah'ın cüz'iyyâtı bilmeyişi ve cesetlerin diriltilmesinin inkârı.[77] Gazzâlî bu fikirleri "istidlâl" yoluyla değil Bâtınî "İrfân" yoluyla baz almış, bunları Kur'anî "Beyânî" bir elbise giydirmeye çalışarak "havâs" için yazdığı eserlerde bunlara yer vermiştir. Bunlar onun tabiriyle "ehli olmayanlardan sakınılması gereken eserlerdir". *Son olarak Gazzâlî'nin filozoflara karşı muhalefette sabit kaldığı tek bir temel mesele kaldı. Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmede kullanmadığı bu temel mesele, nedenselik sorunu, kısaca akıl sorunudur*. Gazzâlî, nedenselliği şiddetli ve ısrarlı bir üslup kullanarak reddetmektedir. Bunu yaparken "Burhân"ın içeriğini boşaltmış ve sadece şeklini (=kıyas/diyalektik) alarak Eş'arîlerin anladığı biçimde "Beyân"ın içeriğini korumak için onu kullanmıştır. Sonraki kelâmcıların (=müteahhirün) takip ettikleri bu yöntem Gazzâlî tarafından da yoğun biçimde kullanılmıştır. Olayın bu boyutunu gelecek fasılda açıklamak üzere noktayı koymak başka bir meseleye geçmik istiyoruz: *Gazzâlî 'Beyânî' Eş'arîliğiyle Sûfî 'İrfancılığı'nın arasını nasıl bulmuştur?*

Cevâhiru'l-Kur'an adlı eserinde Gazzâlî'nin Kur'an'ı, dinî ve lugavî ilimleri Hermetik bir bakışla irdelediğini görüyoruz. Öyle ki, Hermesçiliğin içerdiği "kimyasal" ve diğer kavramlar aynen kullanılmaktadır. Gazzâlî kitabının ilk bölümünde sûre ve âyetleri iki sınıfa ayırmaktadır: Bunlardan ilki önemli asılları ve altyapıyı (=sevâbık) oluşturmaktadır. Bunlar da üç türlüdür: Kendisine davet edilen Allah'ı (=zâtı, sıfatları ve fiillerini) tanıtan ayet ve sûreler. İkincisi O'na karşı nasıl davranılacağını (=sülûk) bildiren ayet ve sûrelerdir (ibâdetler). Üçüncü tür ise O'nun huzuruna varıldıktan sonra ne gibi bir halde olunacağını (=Cennet, Cehennem) açıklayan ayet ve sûrelerdir. Sûre ve ayetlerin ikinci türü ise "eşleşmiş, tamamlayıcı ve tâbi ayet ve sûrelerdir ki bunlar da üç kısma ayrılmış olup ilki O'nun yolunda peygamber ve velîlerin ya da isyan eden Firavun gibi tağutların halini bildirir (=Peygamber kıssaları). İkinci kısımda ise kafirlerle mücadelede kullanılacak yolları anlatan âyet ve sûrelerdir (=müşriklerle mücâdele). Üçüncü tür ise evlerin imarı ve azık tedâriki gibi konular açıklanmaktadır (=hadler ve hükümler=şeriat).

Bu esasa binaen Gazzâlî Kur'an'ı bir istiridyeye benzetir. Bu istiridyenin içinde çeşitli cevherler vardır. O, istiridyenin katmanlarının sıralamasına bağlı kalarak dinî ve lugavî bilimlerin kabukdan öze doğru sıralamasını yapar. Sıralamanın en dış bölümünde yer alan *kabuk ilimleri* kabuğun dış yüzünden öze yakın iç yüzüne doğru şöyle sıralanırlar: 1. Ses ve mahreçler (=harflerin çıkış yerleri) ilmi (=Kur'an tilâveti). Bu ilim kabuğun karayla temas eden kesiminin ilmidir. 2. Kur'an dili ilmi (=Garîbü'l-Kur'an gibi). 3. Kur'an'ın i'râb ilmi (=nahv ve sarf). 4. Kıraat ilmi (=yedi kırâat). 5. Zahirî Tefsir ilmi (ki bu, kabuğun içinde öz ile temas noktasında yer alan ilimdir. Çokları bu ilimle yetinmişlerdir). İkinci olarak *öz ilimleri* gelmektedir ki bunlar da iki katmandan oluşurlar. İlk katman şu ilimleri kapsar: 1. Kur'an kıssaları ilmi, 2. Kâfirlerle mücadele ilmi (=İlm-i Kelâm), 3. İlm-i hudûd ve ahkâm (=fıkıh ilmi, fakihler, Allah'a giden yolda Hac yolundaki istasyonlar; kelâmcılar ise hacıların koruyucuları mesâbesindedirler). İkinci katman ise şu ilimleri ihtiva eder: 1. İlm-i sülûk (=tasavvuf ilmi ki Gazzâlî "*İhyâ*" kitabında bu ilmi şerhetmiştir). 2. Meâd ilmi (=nefislerin meâdı ilmi). 3. İlimlerin en şereflisi olan Allah'ı bilme ilmi ki fiillerden sıfatlara, sıfatlardan Zat-ı İlâhî'ye yükselme suretinde öğrenilir. Gazzâlî, bu ilmin bir kısmını "havâs" için yazdığı eserlerine koyduğunu söyler (Yukarıda onun akıl, nefs, heyûla, felekler, melekler, Mutâ', fenâ ve 'ahdet-i vücûd'la ilgili görüşlerini serdetmiştik). Kabuk ilimleri olan "Zahirî" ilimler, "avâm" içindir. Öz ilimleri olan "bâtınî" ilimler ise "havâs" ve "havâssü'l-havâs" içindir. Başka bir deyişle Gazzâlî, "Beyân"ı "avâm"a, "İrfan"ı "havâs"a bırakmıştır. Ancak "avâm" ile "havâs" arasında nihaî bir ayrım yapmadığı için "beyân" ile "irfân"ı da birbirlerinden koparmamış bilakîs "Beyân"ı "İrfan"a giden yol olarak takdim etmiştir. Tıpkı "avâm"ın "havâs" için binek olması gibi. Gördüğünüz gibi *Gazzâlî içeriği "Beyân"dan, şekli "Burhân"dan alarak "bu avam için", içeriği "İrfan"dan şekli "Beyân"dan alarak "bu da havas için" demiştir.* Peki Gazzâlî'nin ısrarla ilga ettiği nedir? Tabiî ki "Burhân"ın muhtevâsı olan nedensellik yani matematik ve tabiat bilimleri. Gazzâlî bu bilimleri salt epistemolojik olarak değil tarihsel ve toplumsal olarak da lağvetmiştir.

Kabuk ve öz ilimlerini sıraladıktan sonra şunları söylemiştir: "Şimdi, bu ilimlerden başka tıp, astroloji, âlemin biçimi, insan biyolojisi, cerrahi, büyü, tılsımlar... gibi birçok ilim daha vardır diyebilirsin. Şunu unutma ki ben sana sadece âlemde asılları olan ve Allah'a yolculukta kullanılabilecek dînî ilimleri sıraladım. O söylediklerin de ilimdir. *Ama dünya ve ahiret saadeti onları bilmeye bağlı olmadığı için onları zikretmedik..*"[78]

"Âtıl Akıl" Gazzâlî'nin bütün hücrelerini, fıkıh ve kelâmla ilgili hatırından geçebilecek her şeyi kendi uhdesine almayı başarmıştı. Dünyadan "kaçan" Hermesçilik, din ve dünyası için mücadele eden bir fıkıh ve kelâm adamını mağlup etmişti. Gazzâlî'nin mağlubiyeti, sadece epistemolojik boyutta kalmamış aksine dinî ve millî sahayı da kapsamıştı. Cihat ve İslâm beldelerini himaye farizasına bakışta da sanki değişme olmuştu. Çağdaş bir yazar bu konuyla ilgili şunları söyler: "Gazzâlî'nin ömrünün ikinci yarısında Haçlıların İslâm beldelerine musallat olduklarını görüyoruz. Bunlar Kuzey'den Güney'e müslümanları yaka-yıka inmişler, gasp ve tecavüzlerde emsali görülmeyecek bir vahşet sergilemişler, sonunda Kudüs'ü işgal etmişlerdi. Kudüs'ün işgali haberi Bağdat'taki Gazzâlî'yi pek etkilememişe benziyor ki hiçbir harekette bulunmamıştır. Haçlıların Kudüs'ü işgallerinden sonra ömrünün on küsur yılı geçmiş ama gördüğümüz kadarıyla bir gün dahi halkı onlarla cihada teşvik etmemiştir. Gazzâlî'ye yönelik olarak yapılan şu tenkid onun yükünü daha da ağırlaştırmaktadır: Onun müdafaa ettiği sûfiler Haçlılarla savaş konusunda olumsuz tavır sergiliyorlar ve bu savaşların isyan ve günahlarından dolayı Allah Teâlâ'nın müslümanlara verdiği bir ceza olduğunu zannediyorlardı." Ancak bu satırların yazarı şunu eklemeyi de unutmuyor: "Gazzâlî'yi yargılama konusunda şu veya bu tavrı sergileyebiliriz ama son olarak şu büyük sözü unutmayalım: Kişiye erdem olarak, kendi kusurlarını sayması yeter"[79]. Peki bütün bunlardan sonra *"Âtıl Akıl"ın Gazzâlî zaferinin, Arap Aklı'nda nasıl kanayan bir yara açtığını ve birçok beyinde bu yaranın hâlâ nasıl kan fışkırttığını söylememize gerek var mı?*

Ama Gazzâlî, bu işin ne ilki ne de sonuncusuydu... Arap Aklı'nın süreci zaten çalkantılı bir süreçti... Dilerseniz bu sayfayı kapatalım da başka sayfalara geçelim.

NOTLAR

1. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. IV, s. 239, Kahire 1948.
2. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 263-264.
3. Sîrâfî ile Mettâ'nın münâzarası için bkz.°*el-İmtâ'u ve'l-muânese* (sekinci gece), Ebu Hayyân et-Tevhîdî.
4. el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 68, 77, önceki verilerin aynı.
5. Abdülkâdir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 242, Reşid Rızâ basımı.
6. Celâleddîn es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm*, s. 48, Ali Sâmi Neşşar ve Suâd Ali Abdurrâzık el-Ezher neşri, 1970.
7. İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn*, "basılı", Suyûtî tarafından adı geçen eserinin ikinci cildinde özetlenmiş. Yine İbn Teymiyye, *Nakdsu'l-mantık*. Bu çabaların ideolojik etkenlerine baktığımızda, İbn Sînâ'nın şahsında Bâtınîlik ve felsefesiyle mücadele etmek olduğunu görürüz.
8. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'u ve'l-muânese*, c. II (Yedinci Gece), s. 6-20, tahkik: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, Mektebetu'l-Hayât, Beyrut, Faksimile basını üç cilt tek cilt halinde.
9. Risâlenin metni için Abdurrahman Bedevî'nin *Aristo 'inde'l-Arab*, s. 119, vd. Vekâletu'l-Matbûat, Kuveyt 1978; eserinin *Kitâbu'l-Mübâhasât* bölümüne.
10. İbn Sînâ, bu mektubunu gönderdiği şahsa Farsça'da saygı ifade eden *Bâlkiya* lafzıyla hitap etmekte ve yine tazim ifade eden üçüncü tekil zamiri kullanmaktadır. Mektubun muhatabı büyük ihtimalle öğrencisi Ebu'l-Hasan Behmenyâr b. Merzuban'dır (Ö. H. 430). İbn Sînâ, onu genelde *Bâlkiya* lakabıyla anardı.
11. İbn Sînâ, Kâkûyeh lakabıyla tanınan Büveyhî sultanı Alâüddevle'nin veziriydi ve onunla birlikte birçok savaşa katılmıştı.
12. Bu kitabı el-Mektebetu's-Selefiyye 1920'de Kahire'de basmıştır. Sonraki baskısı ise Dâru'l-Hadâse (Beyrut) tarafından 1982'de yapılmıştır. Bu parçayla ilgili görüşümüz için bkz. *İbn Sînâ ve felsefetuhul-Meşrîkiyye*, Dipnot 10; *Nahnu ve't-türâs*, 2. basım, s. 231.
13. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 19-22, Dâru'l-Hadâse, 1982 (Beyrut).
14. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, I. cildin mukaddimesi (Mantık).
15. *Nahnu ve't-türâs* adlı kitabımız içinde neşredilmiştir.
16. Aristo der ki: "Bütün varlıklar açısından Faal Aklın konumu, sınırı ve mizacı bakımından ışığın durumu gibidir. Potansiyel renkleri (=elvân bi'l-kuvve), aktif renkler (=elvân bi'l-fiil) haline sokan sûrettir. Bu Faal Akıl, heyûlanın cevherine mufârak-tır. Heyûla'nın cevheri ise bilinmez ama hiçbir şeye mufârak değildir. Fâil olan ebediyyen mef'ûl olandan daha değerlidir. Başlatan (=mübdi') ise heyûladan daha yüce-

dir. İşte Faal Aklın durumu da böyledir. Akl-ı bilkuvveye (=poransiyel akla) gelince o, Bir olanda zaman bakımından daha eskidir. Ama cümle içinde onun için zaman yoktur. Ben, bu aklın bazen faal bazen de faal olmadığını söylemiyorum. Aksine o, ona mufârak olan her hâl üzerinde olduğu gibi devam eder. Bu yüzden de rûhânî ve ölümsüz olmuştur. Bu akıl için imkansızın ve acı çekmenin söz konusu olmadığını söylememizin sebebi şudur: Tevehhüm, acı çeken akıl olup fasittir ve aklı kavrama gücüne sahip değildir. Vehmetmeksizin anlama kabiliyeti yoktur." Aristo, *en-Nefs*, tercüme eden İshak b. Huneyn, s. 75, neşreden Abdurrahman Bedevî, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1954.

17. Yûsuf Kerem, *Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 302-303, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 1958.
18. İbn Sînâ, *Risâletun fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvalihâ*, neşreden, Albert Nasrî Nâdir. *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-beşeriyye* adlı eserinin arasında, s. 29 vd. Dâru Uveydât, Beyrut 1960.
19. Albert Nasrî Nâdir, a. g. e., s. 29, talik, 1.
20. *El-İşârât ve't-tenbîhât*, şerh: Nasîrud-dîn et-Tûsî, c. I, tahkik: Süleyman Dünya s. 166, hamiş: 3, Dâru'l-Meârif, Kahire 1960.
21. *el-İşârat ve't-tenbîhât*, c. IV., s. 32; önceki verilerin aynı.
22. a. g. e., s. 150 vd.
23. Neşreden Prof. Maurice Blondel, Leiden 1899.
24. Henry Corbin, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 277, önceki verilerin aynı.
25. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, IV. mukaddime.
26. *Resâilu İhvâni's-Safâ*, c. IV, s. 171, Dâru Sâdır, Beyrut 1967.
27. Konuyla ilgili bakış açımız için bkz. *Nahnu ve't-türâs*, 2. basım, s. 204, 1982.
27m.Bir önceki fasla bakınız.
28. Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, Kahire 1958.
29. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 188, ayrıca bkz., *A'lâmud Devleti'l-İsmâiliyye*, s. 366, Mustafa Gâlib, Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut 1964.
30. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, s. 470, önceki verilerin aynı.
31. Mustafa Gâlib, a. g. e., s. 338.
32. Bildiğimiz kadarıyla Ebu Yakûb es-Sicistânî'nin iki kitabı basılmıştır: *Kitâbu'l-Yenâbî* ve *Kitâbu İsbâti'n-nübüvve*, tahkik: Mustafa Gâlib.
33. Hasan İbrahim Hasan, a.g.e., s. 69, s. 467. vd.
34. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'u ve'l-muânese*, c. II, s. 15, önceki verilerin aynı.
35. a.g.e., c. II, s. 38.
36. Ahmed Emin'in ta'liki için bkz., a.g.e., c. I, s. 26, hâmiş: 1.
37. a.g.e., c. II, s. 15.
38. Öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin anlattığı şekilde İbn Sînâ'nın hayat hikayesinden; aynı nakli İbn Ebî Useybia ve el-Kıftî de yapmışlardır. İbn Hallikân (c. I, s. 152) şunu kaydeder: İbn Sînâ, bu kütüphaneden elde ettiği kitapların tek sahibi olabilmek için bu kitap deposunu yaktırmıştır.
39. *Resâilu İhvâni's-Safâ*, a.g.e., c. IV, s. 171.
40. el-Hâris el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ* (ya da) *en-Nasâih*, s. 27-32, tahkik: Abdülkâdir Atâ, Muhammed Ali Subeyh basımı, Kahire 1964.

41. Tahkik: Abdülhalîm Mahmûd, Nâşir: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîseh, Kahire 1966.
42. Hüseyin el-Kutlî, el-Muhâsibî'nin bu kitabını ve *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve ma'ânîhi* adlı risalesini *el-Akl ve fehmü'l-Kur'an* adıyla tek cilt halinde neşretmiş ve baş tarafa Muhâsibî'nin hayatı ve düşünsel gelişimiyle ilgili uzunca bir mukaddime koymuştur. Dârü'l-Fikr, Beyrut 1971.
43. Risâletu mâiyeti'l-akl, a.g.e., s. 205.
44. Ishak b. Vehb, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, s. 60. Beyan'ın anlamı, türleri ve mekanizmalarıyla ilgili analizine bu serinin üçüncü bölümünde tekrar döneceğiz.
45. Hüseyin el-Kutlî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'an li'l-Muhâsibî*, s. 31 vd.
46. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *et-Tasavvuf, es-sevretu'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 106, Dâru'ş-Şa'b, Beyrut, tarihsiz.
47. Mustafa Kâmil eş-Şîbî, *es-Sılatu beyne't-tasavvufi ve't-teşeyyu'*, s. 349, Daru'l-Meârif, Kahire, 1. basım.
48. Bunun ayrıntısı için bkz. a.g.e., III. bâb.
49. a.g.e.
50. el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 20, Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1980.
51. a.g.e., s. 22.
52. a.g.e., beşinci bâbdan yirmisekizinci bâba kadar.
53. Yirmidokuzuncu bâb.
54. İs'âd Abdülhâdî Kandîl, Hucvîrî'nin "*Keşfu'l-mahcûb*" adlı Farsça eserinin tercümesi için yazdığı mukaddimeye bakınız. Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
55. Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk*, s. 267.
56. el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, tahkik: Cumeyl Suleyba-Kâmil Ayyâd, 10. Basım, s. 78-82, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1981.
57. es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, c. II, s. 269-272, Kahire.
58. el-Gazzâlî, *Fazâihu'l-Bâtıniye*, s. 3, tahkik: Abdurrahmân Bedevî, Darü'l-Kütübü's-Sakafiyye, Kuveyt; Ayrıca bakınız: *el-Munkızu mine'd-dalâl*, s. 118.
59. el-Gazzâlî, *el-Munkız..*, s. 103-104.
60. el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, tahkik: Victor Schaht, el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiye, Beyrut 1959.
61. el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 21, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1981.
62. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.60, tahkik: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire 1961.
63. el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ fî usûli'l-Fıkh*, s. 10, Matbaatü'l-Kahire, H. 1392.
64. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 176.
65. a.g.e., s. 182. Ayrıca *el-Müstasfâ*, s. 144; *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 101, tahkik: Süleyman Dünya, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1961; *Mihakkü'n-nazar*, s. 57, tahkik: Muhammed Bedreddin et-Tilmisânî, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut 1966; *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 81, tahkik: Adil el-Avâ, Dâru'l-Emâneh, Beyrut 1969.
66. Yusuf Kerem, *Târihu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 130, Lecnetu't-Te'lif ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, Kahire 1958.
67. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 82-83, tahkik: Süleymân Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire 1966.
68. a.g.e., s.83.
69. el-Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 136, önceki verilerin aynı. Bazı metinlerde Gazzâlî'nin buh-

ranının H. 486 yılında başladığı söylenmektedir (bakınız: a.g.e., aynı sayfa hâmiş no: 2). Eğer bu doğru ise onun buhrana düşmesi, vezir Nizâmülmülk'ün öldürülüşünün (H. 485) hemen akabinde, dolayısıyla siyasî etkenlerin sonucu olacaktır.

70. Ahmed eş-Şerbâsî, *el-Gazzâlî ve't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 41, Dârü'l-Hilâl, Kahire tarihsiz.
71. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, c. IV., s. 63-66, Mektebetu Dâri'l-Meârif, Rabât.
72. el-Gazzâlî, *Me'âricu'l-Kuds fi medârici'n-nefs*, s. 152, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Kahire tarihsiz.
73. el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-akliyye*, s. 29-30, tahkik: Abdülkerim Osman, Dâru'l-Fikr, Şam 1963.
74. Gazzâlî şöyle der: "Merhum Cüneyd (=Bağdâdî) "Allah'ı Allah'dan başkası bilemez" dediğinde hakikatı dile getirmiştir. O'nun vâcibu'l-vücûd oluşuyla ilgili sözümüz ise şöyle anlaşılmalıdır ki O, illet ve fâilden münezzehtir. Bunun da sebebi O'nun sebeplerden hâlî olmasıdır." Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 18.
75. el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 84-93, tahkik: Ebu'l-Ali Afîfî, Ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, Kahire 1964.
76. a.g.e., s. 55-65: Ayrıca bakınız: el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 18. vd. Filmden basım., Dâru't-Tıbâ'ati'l-Hadîse, Ed-Dâru'l-Beydâ; Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 18 vd.; Gazzâlî, *Telmîhât fî ihyâi ulûmi'd-dîn*.
77. Eskiler, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği prensipleri sonraları bizatihi kendisinin benimsediğini ifade etmişlerdir. Bazıları Gazzalî'nin bunu "ehli olmayandan sakınılması" notunu düştüğü kitabında açıkça itiraf ettiğini söylemektedir: Burada esas aldığımız diğer kitapları da Gazzâlî'nin bu durumunu teyid etmektedir. Gazzâlî daha da ileri giderek "Yaratıcı İlah" anlamına gelen "El-Mutâ" nazariyesiyle (=Hermetik kökenli) ilahlıkta dualizmi onaylamıştır. Bu durumda "ehli olmayandan sakınılması gereken" kitabı ya kısmen ya da tamamen gizlenmiş olmaktadır. el-*Munkız mine'd-dalâl* –önceki verilerin aynı– kitabının muhakkikleri de bunu kanıtlamaya çalışmışlardır.
78. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 25.
79. Ahmed eş-Şerbâsî, a.g.e., s. 131.

12. Yeni bir Başlangıç... Fakat!

I

Çağdaş Arap tarihçileri Abbâsî Devleti'ni üç döneme ayırırlar: Birinci Abbâsî Dönemi, ki Emevî Devleti'nin yıkılışından (H. 132) Mütevekkil'in hilafetinin başlangıcına kadar (H. 230) sürer. Bu dönem –genel olarak– "Tedvîn ve tercüme dönemi"ni karşılamaktadır. Bildiğimiz gibi bu dönemi, araştırmamız için ana kaynak çerçeve kabul etmiştik. İkinci Abbâsî Dönemi; ki Mütevekkil'in hilafeti üstlenmesinden (H. 232) Bağdat'daki Büveyhî saltanatının sona ermesine (H. 447) kadar süreyi kapsar. Bilindiği üzere Büveyhîler ülkeyi Abbâsî Halifesi adına idare ediyorlardı. Üçüncü Abbâsî Dönemi ise, Selçuklular'ın Bağdat'a girmeleriyle (H. 447) başlayıp Bağdat'ın Moğol sultanı Hulagu'nun eline düşmesine (H. 656) ve hilafetin Bağdat'dan Kahire'ye nakledilmesine kadar devam eder. Bu tarihten itibaren sembolik olarak devam eden hilafet; H. 923 yılında son Abbâsî Halifesi Mütevekkilalellâh'ın "imamet hakları"nı Mısır'ı fetheden Osmanlı Sultanı I. Selim'e devretmesiyle Osmanoğullarına geçmiştir.

Araştırmacılar bu *"siyasî" taksimi*, esas alarak Abbâsî Dönemi Arap Kültürü'nü değişik dallarıyla üç bölüme ayırmışlardır: a. Birinci Abbâsî Dönemi (H. 132-232); b. İkinci Abbâsî Dönemi (H. 232-

447); c. Üçüncü Abbâsî Dönemi (H. 447-656) Ama biz daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu araştırmamızda şu noktadan hareket etmiştik: Arap Kültürü, geçmişten günümüze dek "tek bir kültür zamanı" yaşamıştır. Bu zaman, Tedvîn Asrı'nın öncesini ve sonrasını kapsamaktadır. Geçen fasılların şunu gerektiği kadar net bir şekilde ortaya koyduğuna inanıyoruz: Arap Kültürü en azından şu ana kadar ele aldığımız devrelerde –yani Tedvîn Asrı'ndan Üçüncü Abbâsî Dönemi'nde yer alan Gazzâlî Asrı'na kadar– farklı üç bilgi sistemi arasında yalpalar çizmektedir. Bizatihi bu sistemler arasındaki çakışma ve çatışmaların da etkisiyle Arap Düşüncesi bunlardan herhangi birinden ne tamamen kopabilmiş ne de bunların arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyerek geçmişle gelecek arasına kesin bir set çekecek yeni bir başlangıç girişiminde bulunabilmiştir.

Bu; söz konusu taksimin kültür tarihi açısından değerlendirmesiydi. Meseleye siyasî tarih açısından bakarsan söz konusu taksimin gerçek anlamda tarihsel "lahzalar" yansıtmadığını görürüz. Bu taksim, ancak Abbâsî Halifesi'nin odak alınması hali için doğrudur. Şöyle ki ya Halife'nin yönetim hakkını adına uyguladığı aile ve cemaata karşı olan etkinlik ve otoritesi ya da bizatihi bu aile veya cemaatın mezhebî veya ırksal (=İranlı, Bermekî, Türk, Büveyhî, Selçuklu gibi) türü açısından bakıldığında böyle bir taksim doğru olmaktadır. Ama Abbâsî Hilâfetine bir devlet, yani "din" ve "tarih"e dayanarak belli bir ideoloji adına 0 toplumu yöneten bir kurum olarak baktığımızda söz konusu tarihsel "dönemlerin" aslında "tek bir siyâsî ve ideolojik" zamanı temsil ettiğini görürüz. Çünkü kendi yapı ve ideolojisini savunan, –en azından– devrimcilere veya muhaliflere karşı direnen bir kurum olarak bu Hilafetin alternatifi olan ideolojinin, devletin kuruluşundan son gününe kadar tek hasım ve muhalif güç olan Şîa olduğunu görürüz. Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan yıkılış anına kadar "diğer" olarak kalan Şîa, birçok şekilde varlığını sürdürmüştür: Bazen gizli veya açık bir muhalefet hareketi bazen şu veya bu derecede güç ve bağımsızlığa sahip olan devletçikler bazen de her sahada ona rekabet eden ayrı bir hilâfet kurumu (=Fâtımî Hilâfeti) şeklinde Mısır'da-

ki Fâtımî Devleti'nin yıkılışından sonra (H. 567) dahi İsmailiyye Hareketi'ne mensup Şiîler, Abbâsî Hilafeti veya onun adına hükmeden gruplara karşı çeşitli gizli veya açık örgütlerle mücadelelerini sürdürmüş ve tek "diğer" olarak kalmaya devam etmişlerdir. Bu durum, Abbâsî Halifesi Kahire'de sembolik Halife olarak yaşarken dahi sürmüştür. Sonuç itibariyle bu "diğer", Abbâsî Hilâfeti'nin yaşadığı bütün siyasal değişimlerde sabit ve "değişmez" unsur olarak kalmıştır. Bu unsur, temelde ideolojik bir düşman olduğu için bütün siyasî girişimlerinde de bu ideolojik yaklaşımını korumuştur. Öte yandan Abbâsîler ve onlar adına yönetimi üstlenen bütün aileler de dinsel ve tarihsel varlıklarının dayanağı olan ideolojik temellerini muhafaza etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu tarihsel evrelerde yaşanan siyasî-ideolojik zaman da hiçbir zaman değişmeyen tek bir zaman olarak kalmıştır.

Yukarıda işlediğimiz "Siyasî-ideolojik zaman" kategorisi de böylece yeni bir kategori olarak bu araştırmamızda kullanacağımız fonksiyonel kavramlar topluluğu arasında yerini almış oluyor. Bu kategori, tek ama çalkantılı Arap Kültür zamanında açacağımız diğer sayfalar hakkında daha net bir görüşe sahip olmamızı sağlayacaktır. Yine o, IV. Fasılda açıkladığımız gibi Arap Kültür zamanına hakim olan iki zıt olguyu bu kategori sayesinde kontrol etmemiz daha kolay olacaktır. Hatırlanacağı üzere bu olguların ilki Arap Düşüncesi'ndeki kültürel evrelerin çakışması diğeri ise Arap Kültür Tarihi'nde zaman ile mekan arasındaki kopukluktu. Bu olguyu kontrol altına almak demek, mevcut Arap Kültür Tarihi'ne damgasını vuran çokseslilik çukuruna düşmekten korunmak demekti. Bu çokseslilik, ikinci olgunun etkisine girmek, suretiyle Arap Kültür Tarihi'ni birbirine paralel ama kopuk "tarihler" yığını haline sokmaktadır. Öte yandan Arap Kültür devrelerinin çakışması, tek Arap Kültür zamanı planında daha belirgin bir hale gelmektedir.

Yukarıda Abbâsî Devleti'nin; siyâsî faaliyetlerini belirleyen "diğer"in "değişmez" oluşundan dolayı tek bir siyasî-ideolojik zaman yaşadığını ve bu "diğer"in de Bâtınî Şîa olduğunu söylemiştik. *Ama Batınî Şîa –özellikle de Fâtımî Devleti– sadece Abbâsî Hilâfeti için "diğer"i*

temsil etmiyordu. Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında Abbâsî ve Fâtımî Devletlerinden bağımsız hareket eden birçok devlet vardı. Bunların merkezden bağımsızlıkları hayli erken dönemlere rastlıyordu. Uzak Batı'da İdrisîler Devleti (H. 172-375) Abbâsî Hilâfetinden kopan ilk parçayı temsil ediyordu. Bilindiği üzere Abbâsîler, Emevîler'e karşı girişilen ayaklanmada omuz omuza oldukları Alevîler'i (=Şîa) devre dışı bırakarak iktidarı tekellerine almışlardı. Alevîler ise bu harekete karşı fevr ama başarısız ve umutsuz tepkiler göstermişlerdi. Örneğin Mekke ve Medine'yi kapsayan bir ayaklanmaya girişmişlerdi. Bu ayaklanma, Abbâsî Halife Hâdî tarafından Fahh (=Mekke yolu üzerinde bir vadi) mevkiinde bastırılmıştı. Bu başarısız girişim ardından Alevîler dağılmışlardır. Sağa sola kaçanlardan biri de İdris b. Abdullah'dı. Bu şahsiyet, Uzak Batı'ya kaçmış ve bazı kabilelerden destek bulmuştu. İşte İdrisîler Devleti böyle kurulmuştur.

Öte tarafta Emevî Devleti'nin yıkılışının hemen ardından Endülüs'e kaçan ve Abdullah ed-Dâhil adıyla bilinen Prens Abdurrahman b. Muaviye b. Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân H. 138 yılında Endülüs Devleti'ni kurmuştu. Abdullah, bu devletin Doğu'daki Emevî Devleti'nin bir uzantısı olmasını istiyordu. Görüldüğü gibi gerek Kuzey Afrika (=Batı Arapları) gerekse Endülüs çok erken bir dönemde Abbâsî Hilâfetinden kopmuşlardı. Artık bu bölgelerde bağımsız devletler yaşıyordu. Bu iki yeni yetme devlet, biri –ismen de olsa "Şiî"– öteki de "Mervânî=Emevî" kökenli olmalarının getirdiği bir farklılaşmayla çok dikkatli ve tedirgin hareket ediyorlarsa da her ikisi için ortak "diğer", Abbâsî Devleti idi. *Böylece Kuzey Afrika ve Endülüs'te farklı bir "siyasî zaman" süreci işlemeye başlamış oldu.* Bu zaman, Doğu'daki Abbâsî siyasi zamanından tamamen bağımsız bir zamandı. İsmailî Şiîlerin Afrika ve Mısır'ı kapsayan devletlerini (=Fâtımîler) kurmayı başarmalarıyla, Endülüs Emevîleri "ikinci bir diğer"in tehdidi altına girmişlerdi. Sözkonusu tehdit: Fâtımî hilafetin bizatihi kendisiydi. Kuzey Afrika şeridinde Fâtımîlere bağlı olan birçok eyalet ve müttefik yaşıyordu. Örneğin Güneyde Sanhâcîler, Ku-

zey'de ve Güney Endülüs'te El-Ceziretu'l Hadra hakim olan Hammudîler bunlardan bazılarıydı. Bu coğrafyadaki Alevîler'in hepsi de İdrisîler Devleti'nin kurucusu olan İdris b. Abdullah'a bağlılık içindeydiler.

Şu halde Endülüs Emevî Devleti'nin hasımlarının sayısı ikiydi; Abbâsî Hilâfeti ve Fâtımî Hilâfeti, Endülüs Emevîler'i için "diğer"i bu iki devlet oluşturmaktaydı. Dolayısıyla onun siyasî zamanı, hem Abbâsî hem de Fâtımî siyasi zamanlarından bağımsız olmaktaydı. Bu ikisi zaten ideolojik olarak büyük bir savaşın içinde oldukları için Endülüs'teki Emevî Devleti'nin siyasî zamanı kaçınılmaz olarak aynı anda her ikisine zıt olacak ve kendisine özgü bir ideolojiyi temel alacaktı.

Ama yeni bir ideoloji tesis etmek; –burada olduğu gibi İslâm'ın geniş dairesi içinde *özgün bir tavır sergilemek şeklinde bile olsa– bir prenslik veya devlet kurmak gibi kısa sürede bitirilebilecek bir iş değildi. Çünkü devlet ve toplum planındaki değişimler çok daha uzun süreçlerde gerçekleşebilecek olaylardır.* Toplumsal dönüşümler ancak birkaç kuşak aracılığıyla oturmaya başlarlar. Burada Endülüs'ün birbirleriyle mücadele eden İslâmî akımların (=Şîa, Mutezile, Eş'arîler..) merkezinden uzak düşmesini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Söz konusu akımların Endülüs'teki yankıları hayli zayıf ve yüzeysel olmuştur. Örneğin Kuzey Afrika'nın büyük bölümüne hakim olan İdrisîler Devleti sadece kurucusunun nesebine izâfeten bir Şiî devletiydi. Dinî uygulama alanında ise –ilk müslüman fatihlerin taşıdıkları– "selefî tarz" baskındı. Bu gerçeklere bir de IV. fasılda dile getirdiğimiz şu hususu ekleyebiliriz: İslâmî fetihler, Kuzey Afrika ve Endülüs'ü tamamen kuşatıp özümsemiş ve "eski inançlar"ın gerek siyasî olaylar gerekse düşünce akımları planında etkinliğini tamamen kırmıştır. İlk müslümanları bu coğrafyaya taşıdıkları ve Emevî valiler tarafından aynen uygulanan "selef tarzı" Doğu Emevî Devleti'nde hakim olan tarzın aynısıydı. Özetle söylemek gerekirse, bu, Sünnî ideolojinin Eş'arî biçiminden önceki haliydi. Öyleyse Endülüs Emevîleri de işte bu "tutucu" Sünnî ideolojiyi esas almışlardır. Bu, onların Doğu Emevî Devle-

ti geleneğinin bir devamı olduklarını da göstermekteydi. Hatırlanacağı üzere Abbâsî Devleti Bâtınî Şiî akımlarla giriştiği ideolojik savaşta sırasıyla Mutezileyi, Aristo felsefesini ve Eş'arî akaidini kullanmıştı. Bütün bunlar şu anlama geliyordu ki, *Ehl-i Sünnet inancının Endülüs'te şahit olacağı "gelişim" yukarıda adı geçen fırkaların hepsinden farklı bir güzergâhda seyrederek ve Endülüs Emevîleri kendilerine özgü ideolojik sistemlerini bu yeni anlayış üzerine yapılandıracaklardı.*

İşte bu realitenin kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak müslüman ve Batılı araştırmacıların aynı ağızla ifade ettikleri bir olgu gündeme gelmiştir: Endülüs'deki "fıkıhçıların tutuculuk" ve her türlü "yeniliğe" karşı çıkışları. Endülüs fukahası, genelde Mâlikî mezhebine mensuptu. Bunun sebebini öğrenmek için fazla uzağa gitmeye gerek yoktur; Abbâsî Devleti, –resmî olarak– Hanefî veya Şâfiî'dir. Bazı zamanlarda Hanbelî mezhebinin kendini dayatması da söz konusu olmuştur. Fâtımî Devleti ise kendine özgü Şiî fıkhına sahipti. Bu durumda Doğu'da hiçbir resmî iktidar –ne Abbâsiler ne de Fâtımîler– tarafından kullanılmamış tek mezhep olarak sadece Mâlikîlik kalıyordu. Dolayısıyla Endülüs Emevîleri'nin resmî mezhebi olmak için siyasî açıdan "en uygun" mezhep Mâlikîlik'di. Mâlikîliğin "siyasî açıdan uygun oluşu"nun gerçekte anlamı şuydu: Endülüslü idareciler bu mezhebi kullanarak gerek Abbâsîler gerekse Fâtımîler tarafından kullanılan mezheplerin etkinliklerini daraltabilirlerdi. Sonuç itibariyle Endülüslü Mâlikî fıkıhçılar, "çok tutucu" davranmışlar, diğer fıkıh mezheplerini sıkıştırarak felsefe, Eş'arîlik, Mutezile ve Şîa düşünceleriyle sonuna kadar savaşmışlardır. Bütün bunların yanısıra hasımları olan Abbâsîler ve Fâtimîler'in ideolojik yapılanmalarına katkıda bulunan her türlü dinsel ve düşünsel akımla da mücadele etmişlerdir.

Bu olayın bir boyutuydu. Öbür boyutta ise Endülüs Emevîleri'nin karşılaştıkları güçlükleri görmekteyiz. Bilindiği üzere onlar, Abbâsî-Fâtımî ikileminin –"diğer"– kullandığı düşünsel, fıkhî ve akidevî akım ve unsurları aşarak kendilerine özgü yeni bir ideoloji tesis etmeye çalışıyorlardı. Dönemin Arap Kültürü içinde "Beyân", "Burhan" ve"İrfan" olmak üzere üç farklı bilgi sisteminin mücadelesi sürmek-

teydi. Bu bilgi sistemlerinin arasına dördüncü bir bilgi sistemini sokmak mümkün olmadığı için Endülüs Emevîleri'nin yapabileceği şey; mevcut bilgi sistemlerinin arasındaki ilişkiyi yeniden düzenleme şeklinde olacaktı. Fâtımîlerin ideolojisini "İrfân" tesis etmekteydi. Abbâsîlerin ideolojisi ise bazen "Beyân" ile "Burhan"ın bazen de "Beyân" ile "İrfân"ın cem'edilmesi çabalarına dayanmaktaydı. Bu durumda Endülüs Emevîleri'nin mevcut bilgi sistemlerine karşı yeni bir yaklaşım biçimi belirlemeleri gerekiyordu. Aşağıdaki bölümlerde bu "yeni tarz"ın epistemolojik boyutlarını açıklamaya çalışacağız.

II

"Bilin ki Allah'ın dini, açık (=zâhir)dır ve hiçbir gizlisi (=batın) yoktur. Aşikârdır, sırrı yoktur. Tamamı burhândır, içinde müsamaha yoktur. Dinde burhâna dayanmaksızın uyulmak isteyen kimselere şüpheyle bakın. Dinin sırrı ve bâtını olduğunu iddia eden herkese kuşkuyla yaklaşın. Bunlar asılsız iddia ve uydurmalardır. Bilin ki Allah Resulü (s), şeriatın ne bir kelimesini ne de fazlasını gizlememiştir. Koyun otlatan çobana, simsiyah zenciye veya kızıl suratlı bir yabancıya söylemeyip de kendisine en yakın olan eşine, kızına, amcasına, amca kızına veya sahabisine söylediği bir şey yoktur. Tüm insanları davet ettiği –mesajı– dışında Onun hiçbir gizli sembolü veya bâtınî yanı yoktur. Zaten gizlemiş olsa şeriatı –emrolunduğu gibi– tebliğ etmemiş olurdu. Bu kabilden iddialarda bulunan kişi kâfirdir. Nereye varacağı belli olmayan ve delili apaçık olmayan sözlerden sakının!"[1] *İşte Endülüslü İbn Hazm'ın "zâhirîliği"nin gerçek içeriği, siyasî-ideolojik muhtevası budur.* Açıkça görüleceği üzere bu mesaj, doğrudan "bâtınî" iddialarda bulunan Şîîlere ve tasavvufçulara yöneliktir.

İbn Hazm, İslâm'da bâtınîlik iddialarının çıkış sebeplerini şöyle açıklamaktadır: "Farisîler, çok geniş bir krallığa ve bütün ulusların üzerinde bir güce sahiptiler... Hatta kendilerini "özgürler" ve "oğullar" olarak adlandırıp diğer insanları köleleri sayıyorlardı. Ama bu devletlerinin müslüman Arapların elinde zevâl bulması onlar için gerçekten ağır bir imtihan olmuştu. Çünkü müslüman Araplar, Fars-

lılar için belki de komşu halkların en az tehlikelisiydi. Bu yüzden Araplara mağlup olmalarını bir türlü hazmedemediler ve türlü yollara başvurarak İslâm'la savaşa giriştiler.." Silahlı ayaklanmalarla muradlarına eremedikleri için "Ona karşı hile ve tuzaklar hazırlamak sûretiyle mücadelenin daha başarılı olacağı kanaatına vardılar. Bu bâbda içlerinden bir topluluk müslüman olduklarını izhar edip Ehl-i Beyt'i çok sevdikleri iddiasıyla Şiîlerin sempatisini kazanmaya Alî (r)'ye yapılan haksızlıkları abartmaya çalıştılar. Şiîlerin güvenini iyice kazandıktan sonra onları türlü yollara çekmeye başladılar. Bazıları onları dinin hakikatına sahip olan Mehdi adında bir adamı beklemenin gerektiği görüşüne kanalize ederken, bazıları da birtakım kişilerin peygamber oldukları iddiasını yerleştirmeyi başardılar... Yine bazıları Hulûl'un kabulü ve şeriatların gereksizliği görüşünü yaydılar... Bunlar arasından öyleleri de çıktı ki bazı kimseleri ilahlık mertebesine yükselttiler..." İbn Hazm sözüne devam ederek şöyle der: "Bu lanetli kökenlerden doğan cemaatler arasında İsmailîler ve Karmatîler gibi fırkalar vardır."[2]

İsmailiyye, Karmatîler ve Bâtınîliğin kökenlerini "İranlılar'ın tuzaklarına" ircâ etme düşüncesi; Bâtınîliğin Me'mûn döneminden ortaya çıkışından itibaren Sünnî kaynaklarda zikredilen ve sürekli dile getirilen bir düşünceydi. İbn Hazın ise bu düşünceyi sırf mezhebî-dinî açıdan ele almakla yetinmiyor aynı zamanda siyasî-hizbî açıdan da onu vurguluyordu. Bilindiği üzere onun ailesi, Endülüs Emevîleri'ne hizmeti geçmiş büyük ailelerden biriydi. Babası Mansûr b. Ebu Amir'in veziri olarak görev yapmıştı. H. 366 yılında hilâfeti üstlenen bu halifenin H. 393 yılında vefat etmesinin hemen ardından Endülüs Emevî devleti yapısal bir krize girmiş, bir yandan Emevî ailesinin saltanat mücadelesiyle diğer yandan da ardı arkası kesilmeyen Berberî ayaklanmalarıyla uğraşmıştır. Bu krizi bir türlü atlatamayan Endülüs Emevî Devleti H. 422 yılında tarih sahnesinden tamamen çekilmiştir. Devlete son darbeyi vuran, Kuzey Fas'ta emirlikleri olan Hammûdîler olmuştur. Bunlar Tâlibiyyin (=Şiî) dolayısıyla Fâtımîlerin müttefiki idiler. Hammûdîler, Endülüs'te yaşanan iktidar mücadele-

sine aktif olarak katılmış ve liderleri Ali b. Hammûd'un önderliğinde H. 407 yılında Kurtuba'yı ele geçirmişlerdir. Kurtuba halkı "Hişâm Müeyyed"e itaat etmek şartıyla ona biat etmişlerdir. Halk, eski halifelerinin hâlâ hayatta olduğuna inanıyorlardı. "Bu halife Emevî sülalesinden birinin ayaklanması ve H. 399'da kendisini azletmesinden sonra muğlak bir şekilde öldürülmüştür".

Şu halde İbn Hazm Doğu'daki Emevî Devleti'ni yıkıp kendi tabiriyle "Arap divanlarının gözden düşüp Horasanlı a'cemîlerin kontrolü ele geçirdiği ve Kisra'nın krallığını geri getiren Acem devleti"[3] olarak nitelediği Abbâsî devleti'ni, kuran İranlı-Şîîlere karşı düşmanca yaklaşımını en güzel açıklayan herhalde "Şîî-Hammûdîler"e karşı takındığı tavırdır. Bunlar da Endülüs Emevî Devleti'ni yıkmışlardı. Oysa İbn Hazm ve ailesi bu devletin gölgesi ve seçkinleri arasında saraylarda yaşamıştı. Kendisi de bizzat Hammûdîler'e karşı mücadele etmiş, bu yolda baskı, takibat, hapis ve işkencelere maruz kalmıştır. İbn Hazm zamanla ve olaylarla mücadeleye girişen ve iktidarı yeniden Emevî'lere döndürmeye çalışan "Emevî Hizbi"nin safları arasında Hammûdîlerle savaşmıştı. Bazılarının fiilen halife olarak atanmasını da sağlayan İbn Hazm, Endülüs'teki son Emevî halifesi Mutemed'in vezirliğini de yapmıştı. *Sonuç itibarıyla baktığımızda İbn Hazm'ın zâhirîliğinin her şeyden önce siyasî bir tavır olduğunu görürüz. Bu zâhirîlik belki bunun da ötesinde Emevî Devleti'nin tarihî rakipleri olan Fâtımîler ve Abbâsîler'e karşı kullanabileceği teorik bir silah olarak ideolojik bir prosesin aktif eylemlerle ilan edilişiydi.*

Bu prosesin ilk emareleri muhtemelen İbn Hazm'dan çok önce görülmeye başlamıştı: Endülüs'te yönetimde bulunan Emevî emirlerinin sekizincisi olan III. Abdurrahman, fitne ateşini söndürüp düşmanları safdışı etmeyi ve birtakım çevrelerin ihtiraslarını boğup devletin yeniden yapılanma sürecini başlatmayı başarmıştı. "Bu prens Endülüs'ü hem Endülüs sakinlerinin iç savaşlarından hem de düşmanlarından kurtarmıştı. Ancak sadece kurtarmakla da yetinmeyip saygın bir devlet kurmayı da başarmıştı. Kendisine saygı ve takdir mesajları taşıyan Fransa, Almanya ve İtalya elçilerinin ardı arkası kesil-

miyordu. Şöhreti İslâm beldelerinin Asya'daki en uzak sınırlarına kadar ulaşmıştı.."[4] III. Abdurrahman bütün bu yaptıklarıyla hilâfet lakabını haketmiş ve kendisini "Halife" olarak adlandırarak Abdurrahmân en-Nasır adını almıştır (H. 316). Böylece Endülüs'deki Emevî prensliği, başta düşünce ve ideoloji alanları olmak üzere bütün alanlarda Fâtımî ve Abbâsî hilâfetleriyle rekabet eden bir hilâfete dönüşmüştür.

Abdurrahman en-Nâsır, Endülüs'ün özgün kültürel kimliğini sürekli vurgulamaya çalışarak ilmî ve kültürel faaliyetleri teşvik etmiş, kitap derlemeye önem vermiştir. Onun kültür politikasında en çok dikkat çeken şu iki husustur: a. Zâhirî mezhebinden olan Münzir b. Saîd el-Bellûtî'ye özel ilgi göstermesi ve baş kadı (=kâdil-kudât) ataması; b. Dönemin tanınmış Yahudi doktoru Haseday b. Şabrot'u kendine yakın kılması ve özel meclislerine sürekli davet etmesi. Bu iki hususun Nâṣır'ın kültürel politikasında planlı olarak mı yoksa tesâdüfî olarak mı yer aldıklarını kesin olarak bilmememize rağmen Endülüs'ün özgün kültür ve ideolojik prosesinde iki önemli olgunun ön plana çıktığını kesin bir ifadeyle dile getirebiliriz: a. *Akılcı ve tenkitçi, Zahirî mezhebinin ve İbn Hazm'ın ortaya çıkışı ki* ileride bu mezhebi ele alacağız; b. *Endülüs'ün kültür, felsefe ve din hayatında Yahudilerin etkinliğinin artışı.* Nâsır'ın Haseday'a gösterdiği yakınlığın sonucu olarak "İspanya'da Talmud araştırmaları başlamış ve ülke çok geçmeden İbrânîce araştırmaların merkezi haline gelmişti. Haseday'ın bu gibi araştırma çalışmalarını gözetmesi, dindaşlarının durumlarının da düzelmesini sağlamıştı. Sonuçta Yahudilerin Endülüs Medeniyetine büyük katkıları olmuştu."[5]

Nâsır'ın ölümünden sonra hilâfeti devralan (H. 350) oğlu II. Hakem el-Mustansır döneminde Endülüs ilmî faaliyetlerin zirveye ulaşmasına tanık olmuştu. *II. Hakem gerçekten de Endülüs Emevî Devleti'nin "Memûn"u idi.* Kitap toplanması, çoğaltılması ve kitap getirtmek için heyetler gönderilmesine büyük bir titizlikte yaklaşıyordu." Halife'nin Kahire, Bağdat, Şam ve İskenderiye'de sabit görevlileri vardı. Bunlar oralardaki yeni ve eski kitapların çoğaltılıp Endülüs'e

gönderilmesinden sorumluydular. Halifenin sarayı ağzına kadar kitaplar ve kitap işiyle uğraşan hattat, ciltçi ve tezyinatçılarla doluydu..."[6] Bu hummalı çabaların sonunda Halife'nin özel küpühanesindeki kitapların sayısı dört yüz bin cildi bulmuştu. "Bu sayı, Abbâsî halifelerinin çok uzun yıllar boyunca biriktirdikleri kitap sayısına neredeyse eşitti.. Halk, II. Hakem döneminde kitap okuyarak mezhep ve ekollerini öğrenmişti".[7] Mustansır'ın ölümünden sonra onu oğlunun yerine hilâfeti üstlenen Mansur b. Ebî Amir de aynı yolda devam etti. O da "felsefeye ve felsefî ilimlere tutkun" bir şahsiyetti. Ama özellikle felsefe konusundaki tavizsizliğine tepki gösteren fıkıhçıların halkı onun aleyhine çevirme çabaları karşısında "siyaseti" korumak uğruna felsefeyi fedâ etmek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede –tıp ve matematik– bilimleri dışında öncekilerin bilimlerine ait tüm kitapların Mustansır'ın kütüphanesinden çıkartılarak yakılmasını emretmiş ve fıkıh ehlini memnun etmeye çalışmıştır. Ama bunlar Endülüs'de gayet canlı olan ilmî hareketi baltalayamamıştı.[8] Hatta "öncekilerin bilimleri" gizli gizli de olsa okunmaya ve okutulmaya devam ediyordu.[9]

Halife Nâsır'ın başlattığı ve el-Mustansır'ın kapsamlı bir şekilde gözettiği ilmî hareketin sonuçlarından biri de Endülüs Emevîleri'nin son döneminde ülkenin tıp, hendese, matematik ve astroloji alimlerinin yanısıra fıkıh, hadis ve dil alimleriyle kaynamasıydı.[10] Bu alimlerin arasında en fazla göze çarpanı da kesinlikle İbn Hazm'dı. O, *zahirî mezhebiyle Endülüs Emevî devletinin ideolojik prosesini somutlaştırıyordu. Bu mezhep aynı zamanda Endülüs Kültürü'nün epistemolojik temelini de oluşturmakta ve Endülüs'teki Arap Düşüncesi'ne farklı bir özgünlük kazandırmaktaydı.*

Zâhirî mezhebinin fıkhî kökenleri Davûd el-İsfehânî'ye (H. 202-270) dayanmaktadır. Başlangıçta Şâfiî olan bu şahsiyet daha sonra Hadis İlmine ağırlık vermiş ve Şafiîler'in aşırı bir şekilde başvurdukları kıyasdan ferağat etmiştir. İsfehânî'nin mezhebi kendisinin, oğlunun ve taraftarlarının ifadesiyle şu iki noktada özetlenebilir: a. Şeriat, sadece naslardan ibaret olup hükümler, tevil ve kıyasa başvurmaksızın ancak nasların zahirinden çıkartılabilir. Bunlara göre Kur'an

kendi kendini açıklamakta ve onun zâhirî lafızları istenen mânâya delâlet etmektedir. Dolayısıyla onda mecâza ve kıyasa yer yoktur. b. Açık nassın bulunmadığı konularda ise "delîl"e başvurulur. Delil de yine nasların zahirine dayanılarak istidlâlde bulunmak (=fikir yürütmek)tır. Buna göre alkollü şıranın (=nebîz) hakkında nas gelen şaraba kıyasla haram olduğunu söyleyip bunda fakihin haramlık illeti olan sarhoş etme illetinin (=iskâr) onda da bulunduğuna dair zannına karşılık Zâhirîler doğrudan naslardan oluşan iki önerme koyarlar. Bunlardan ilki "Her sarhoş eden şaraptır. Her şarap da haramdır" hadisidir. İkincisi ise sonuçtur: "Her sarhoş eden haramdır". Bu, nasda zâhiren bulunmamasına rağmen onun kaçınılmaz delâletidir. Dolayısıyla hüküm, fer'in asla kıyas edilmesiyle değil fıkıhçıların "lafzın delâleti", mantıkçıların da "gizli kıyas" adını verdikleri yöntemle çıkarılmış olmaktadır.[11]

İbn Hazm'ın dönemine kadar Zâhirî mezhebinin özü, Şâfiî mezhebinden "ayrılma" ve daha doğrusu "sapma" olarak bilinip onun aşılması olarak görülmemiştir. İbn Hazm'ın zâhiriliği ise Dâvud ve oğlunun çizgisiyle aynı yönde olmasına rağmen çok daha *köklü* ve *kapsamlıdır. Onun zâhirîliği Şâfiî mezhebini gerçekten aşmak istemekte ve bu bağlamda şeriat, akaid ve dil planında "Beyân"ı bir bütün olarak yeniden tesis etmeyi hedeflemektedir*. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Şâfiî tarafından kanunlaştırılan kıyası reddedişini sırf fıkhî bir tavır olarak görmemek gerekir. Aksine bu, tamamen epistemolojik bir tavır olup "Beyân"ı Şâfiî'nin tesis ettiği temellerden tamamen farklı temeller üzerine oturtmaya çalışan bir beynin ürünüdür. Peki bu yeni temeller nelerdir?

Şâfiî "Beyân"ı Kur'anî söylem bazında kanunlaştırarak Usul-ü Fıkıh ilmini tesis etmişti. Bu ilmin metodik kuralları çok geçmeden "Beyânî" Arap Aklı'nın kalkış noktası ve İslâmî ilimlerde bilgi üretme aracı haline gelivermişti. Kitabımızın V. faslında bu konuyu açıklamaya çalışmıştık. İbn Hazm da düşünce hayatının ilk döneminde Şâfiî idi. Sonra Şâfiî mezhebini terketti. Onun Şâfiî mezhebini terkederek Zâhirî mezhebine sarılması, Zâhirî mezhebinin o dönemdeki

halini olduğu gibi kabullenmesi şeklinde olmamıştır. Aksine yeni bir mezhep oluşturma hedefiyle olmuştur. Bu mezhep de zâhire dayanacaktı ama İsfehânî'nin anladığı anlamda sırf şer'î hükümlerin çıkartılmasında "zâhir"e bağlı kalmak şeklinde değil. Aksine "Bâtın"ı reddeden bir "zâhir"e dayanacaktı. Kısaca söylemek gerekirse İbn Hazm'ın zâhirîliği, bir yandan Şîî "İrfân" öğertisiyle tasavvufî "irfan"ın reddine, diğer yandan da fer'in asla, gâibin şâhide kıyas edilmesine dayanan Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçılarının kıyasının reddine dayanmaktaydı. Bu kıyas, tabiî ki Mutezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından da yoğun bir şekilde kullanılmaktaydı. Şu halde mesele, sırf Şâfiî'den ayrılmak ve onun fıkhî sorunsalı dairesinde kalmaya devam etmek değil "Beyân"ı bir bütün olarak yeniden yapılandırma meselesiydi.

Herkesin de takdir edeceği gibi "Beyân"ı yeniden tesis etmek, Şâfiî'nin günlerindeki gibi kolay ve basit bir iş değildi. Çünkü Şâfiî dönemindeki çatışma "Re'y" ehliyle "Hadis" ehli arasında cereyan etmekteydi. Şâfiî de bu çatışmaya bir yandan hadis diğer yandan da re'y enflasyonuna bir dur diyerek son vermek istemiş ve bu bağlamda re'y ile hadisi kuşatan "yeni" bir ilke belirlemişti. Bu ilke "ancak önceki bir örneğe kıyas edilebilir" ilkesiydi. İbn Hazm'ın döneminde ise vaziyet çok daha girifttı. Bir tarafta kıyas mekanizmasının azgınlığı nedeniyle "asıllardan uzaklaşılarak ihtilaf ve çekişmelerin artması"nda kendini gösteren "Beyân"ın iç sorunları, diğer tarafta ise Şâfiî döneminde henüz etkin olmayan "İrfân" ve "Burhân"ın etkin varlığı söz konusuydu. İbn Hazın birinci boyutla ilgili olarak şunları söyler: "Kıyas ehlinin tamamı, kıyaslarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Kıyas ehlinden bir grubun kıyasa gittiği hiçbir mesele yoktur ki başka bir grubun kıyasına muhalif olmasın. Onların hepsi de bütün kıyas ve görüşlerin sıhhatli ve doğru olamayacağı hususunda müttefiktirler."[12] İkinci boyutta ise "İrfân" ile "Burhân"ın İbn Hazın döneminde Arap Kültürü'ne iyice yerleştiklerini görmekteyiz. Bu iki bilgi sistemi kendi aralarında olduğu gibi "Beyân" ile de çakışma ve çatışma ilişkisi içindeydiler. Geçen fasılda bu konuyu yeterince aydınlatmıştık.

Peki İbn Hazm nasıl bir çözüm getirmiştir? Bu hususta bir şey söyleyebilmek için uzun birtakım temel meselelere yaklaşımını dile getirmek gerektiğine inanıyoruz.

İbn Hazm "Beyân"ı şöyle tarif eder: "Bir şeyi, zâtı itibariyle bilmek isteyen kimse için gerçek haliyle bilinebilmesidir."[13] Şeriat ve akaid konularıyla ilgili olarak da her ikisinin de Kur'anî beyânın konusu olduklarını dolayısıyla bunlarla ilgili meselelerin doğrudan Kur'an'dan öğrenilebileceğini; batınî veya "aklî" tevillere gerek olmadığını söyler. İslâm, akaid ve şeriat "Kur'an'ın indirildiği dilde anlamları bilinen Arapça lafızlarla gelmişlerdir. Bir kimsenin lafzı dilde vazedildiği anlamdan başka bir anlama çekmesi helâl değildir. Bu dil, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da bize hitab ettiği dildir. Böyle bir şeyin yapılabilmesi için Kur'an'î bir nassın, Resul (s)'den bir hadisin veya bütün ümmet ulemâsının icmâ'ı gerekir. Lafzın başka bir anlama çekilmesi için duyusal bir zorunluluk veya aklî kesin bilgi (=bedîhî) de yeterlidir. Lafız, ancak bu hallerde başka bir anlama yorulabilir."[14] Buna göre İbn Hazm dört temel (=usûl) tanımaktadır: Kur'an'a Sünnet, İcma ve Akıl. Ona göre Sünnet, Kur'an'a kesinlikle ters düşemez. Aksine onu şerhedip tamamlar. İcmâ da Sünneti şerheden ve tamamlayan bir temel olduğuna göre onun da Kur'an'a ters düşmesi mümkün değildir. Akıl da böyledir. O, Kur'an'la çelişmediği gibi Kur'an da onunla çelişmez. İbn Hazm bunu şöyle ifade etmiştir: "Allah'ın buyurduğu her söz hak olup ondan hiçbir şey aklî olana muhalif değildir. Aksine O'nun söylediklerinin tamamı da ma'kûldür. Yüce Allah'ın bunları haber vermesinden önce bizim için mümkün olan bu bilgiler O'nun haber vermesiyle vâcip, hak ve yakînî olurlar."[15] İbn Hazm sözüne devam ederek şöyle der: "–Her ne olursa olsun– burhân ile sıhhat bulan her şey Kur'an'da Resul (s)'ün kelâmında yazılı ve kayıtlıdır. İyi araştıran ve Allah'ın kendisini anlayışla desteklediği herkes bunları bilir. Bunların dışında kalıp burhân ile sıhhat bulmayan şeyler ise kanaat veya saçmalık olup Kur'an da, Resulu (s)'nün kelâmı da bunlardan berîdir."[16] Bunu Hegelci bir ifadeyle söylersek şöyle diyebiliriz: *Kur'anî olan her şey aklîdir. Aklî olan her şey de Kur'anî'dir.*

Peki İbn Hazm, bu ilkeyi nasıl uygulamaktadır?

Fıkıh sahasıyla ilgili olarak İbn Hazm şunu belirler: Kur'an-ı Kerim, apaçık (=mübîn) bir kitaptır. "Mübîn olan zaten hitap edildiğimiz dili bilen kimse için açıktır."[17] Kur'an'ın beyânı üç türlüdür: Birinci kısımda bizatihi açık olan dolayısıyla daha fazla beyâna ihtiyacı olmayan naslar yer alır. İkinci kısımda ise beyâna ihtiyacı olan ama beyânı Kur'an'da yer alan naslar bulunur. Üçüncü kısımda ise beyâna muhtaç olan ama beyânı Sünnette bulunan naslar yer alır.[18] Kur'an, ilk asıl, bütün asılların aslıdır. Çünkü diğer asılların asıl oluşu, Kur'an'ın bunları ifade etmiş olmasına dayanmaktadır. Yüce Allah buyurdu ki: "Ey iman edenler Allah'a itaat edin. Resul'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin." Bu ayet, İbn Hazm'a göre şeriatın asıllarının insanlara açıklanmasıdır: Kitap (=Allah'a itaat); Sünnet (=Resul (s)'e itaat); İcmâ (=Emir sahiplerine itaat ki İbn Hazm'a göre bunlar ümmetin âlimleridir). Dördüncü asıl olan "Akıl" ise fıkıhta "delil" adını almaktadır ve ilk üç asıldan alınmadır. Ama kıyas şeklinde değil. Çünkü kıyasta fıkhî "illete" dayanılırken bunda mantıkî yaklaşımlara dayanılmaktadır.

İbn Hazm, "delil"in şekillerini yedi bölümde sıralar: a. Nassın iki önermeyi ihtiva edip sonuçtan hâlî olmasıdır ki sonucun çıkarılması (=istihrâc) "delîl" olur. b. Şart fiilinin şart cümlesine genelleştirilmesi (=ta'mîm). c. Lafzın delâlet ettiği anlamın, kendisiyle uyuşmayan başka bir anlamı nefyetmesini içermesi; d. Helalliği veya haramlığı hakkında nas bulunmayan bir şeyin mübahlık hükmü alması; e. "Kaziyyelerin aksi" olarak bilinen ve anlamın objeye objenin de anlama çevirilmesi; f. Lafzın vazedildiği anlamın kendisinden ayrılmayan başka anlamları içermesi ve bunların lafızdan –doğrudan– anlaşılması,; g. İbn Hazm'ın "tedrîci kaziyyeler" –yani mantıksal geçişlilik– olarak adlandırdığı hususlar.[19]

Açıkça görüleceği üzere İbn Hazm "Beyân"ı Şâfiî'nin yaptığı gibi kıyasa –cüz'înin cüz'îye kıyasına– dayandırmak istememektedir. O, "Beyân"ı –Evrensel Aklın kuralları olan– bilinen mantık ilkeleri üzerine tesis etmeyi hedeflemektedir. Örneğin iki önermeden sonuca,

gerekenden gerektirene, küllîden cüz'îye gitmek (=tümden gelim) gibi bilinen mantık ilkeleri bunlardandır. İbn Hazm birçok ictihadında bunları uygulamaya, konusuna uyarlamaya çalışmıştır. İbn Hazm'ın kesinlikle yaklaşmadığı husus; fıkhî kıyasın dayandığı "illet bulma"dır. Tabiî ki "İllet bulma"yı bir kenara koyduğumuzda kıyasın da bir anlamı kalmayacaktır.

Fıkıhta illeti terkeden İbn Hazm, nahvî illetleri de şiddetle reddetmekte. Dolayısıyla nahivde kıyas yapılmasını da tamamen dışlamaktadır. Bu konuyla ilgili şöyle der: Nahvî illetlerin "tamamı geçersiz olup hiçbiri hakikata dayanmaz. Bu konuda hak olan; dilin alınması ve nakledilmesinde kendilerine başvurulan dil ehlinden duyulanlardır. Bunun dışındakiler geçersiz ve çelişik olmalarının yanısıra aynı zamanda yalandır. Çünkü onların 'asıl şöyle idi ama dile ağır geldiği için şu hale sokuldu..' gibi sözleri aklı başında herkesin asılsız yalan olarak niteleyeceği iddialardır. Çünkü Araplar hiçbir zaman onların iddia ettikleri kelimeleri kullanıp da sonra başka bir şekline geçmiş değildirler.."[20] İbn Hazm işte bu yaklaşımı çerçevesinde nahivde sadece Arapça'nın kurallarının bilinmesi için zaruri olan miktarla yetinilmesini salık verir. "Nahiv ilminde derinleşmek ise hiçbir faydanın umulmadığı lüzumsuz bir iştir. Hatta bununla uğraşmak daha sağlam, daha önemli ve gerekli olanla meşgul olmayı engelleyecektir. Çünkü bu ilmin büyük bölümü asılsız yalanlardan ibarettir. Bu tür konularla uğraşmaya ne denmez ki? Bu ilmin maksadına gelince şudur: Hitâbet. Dolayısıyla ilimleri içeren kitapların okunmasında hiç kimsenin bu ilme ihtiyacı yoktur.."[21]

Dikkat ederseniz burada, Mettâ ile münâzaraya girişen Ebu Saîd es-Sîrâfî'den çok uzak düşmekteyiz. İbn Hazm, Nahvi onun gibi Arapça'nın mantığı olarak değil konuşma ve okumayı disiplin altına almak maksadıyla duyarak öğrenilen kurallar olarak değerlendirir. Ona göre Mantığın görevi sadece düşünme işlemini "disiplinize etmektir". Bu nedenle de hem dinî hem de aklî ilimlerin öğrenilmesinde onu zorunlu olarak değerlendirmektedir. İbn Hazm, mantık ilmini bilmeyen bir kişinin "iki kişi arasında fetva veremeyeceğini" söy-

ler ve ekler: "Çünkü sözün sınırlarını, terkibini, önermeleri koyup sonuca ulaşarak burhân oluşturmayı bilmez. O, önermelerden doğru olanları yanlış olanlardan ayıramaz."[22] Ama mantık, Arap kültür mirasında *"haksızlığa uğramış bir ilimdir. Haksızlığa uğrayınca yardım etmek hem farz hem de ecir sebebidir."* Bu, İbn Hazm'ın mantıkla ilgili değerlendirmesinin özetidir. Ona göre mantığa yapılan haksızlık sadece ona saldıran fıkıhçı ve kelâmcılardan değil ayın zamanda mantıkla ilgili kitap yazan müelliflerden doğmuştur. Bu kişiler, eserlerinde mantığın tercümelerine dayandıkları için ifade, ıstılâh ve örnekleri garip ve hoş olmayan biçimler almıştır. İbn Hazm, mantığa yapılan bu tür haksızlıkları gidermek için *et-Takrîb li-haddi'l-mantıkî ve'l-medhali ileyh* adlı eserini kaleme almıştır. O, bu eseri için yaptığı takdimde şöyle der: "Bu ilme baktığımızda çeşitli sıkıntılara yol açacak sorunlarla karşılaştık. Daha önce de zikrettiğimiz gibi tercümenin giriftliği ve tercümede genel ve yaygın olmayan lafızların kullanılması bunlardan bazılarıdır. Her ifade her kavram için uygun düşmez. Bizi Allah'a daha fazla yaklaştıracak olan, bunların anlamlarını kolay ve basit lafızlarla ifade etmemizdir. Allah'ın izniyle, kanaatimizce bunların anlaşılmasında avam ile havâs, alim ile cahil eşit olacaktır."[23]

Gördüğünüz gibi burada mantık ilminin "Arapçalaştırılması" ve dilin ifade kurallarına saygı göstererek dile kazandırılmasına yönelik bir projeyle karşılaşmaktayız.[24] Peki İbn Hazm tercümenin yol açtığı sorunları gidermede başarılı olmuş mudur?

Sâid el-Endelûsî, adı geçen eserinde İbn Hazm'ın bu boyutuyla ilgili olarak şunları söyler: "O, bu ilmi ortaya koyan Aristo'ya bazı prensiplerde, onun meramını anlayamayan ve eserini özümseyemeyen birinin yapacağı türden karşı çıkışlar sergilemiştir. İbn Hazm'ın kitabı işte bu yüzden hatası bol, seviyesi düşük bir eserdir."[25] Biz, Sâid'in İbn Hazm'a gereğinden fazla yüklendiğine inanıyoruz. Çünkü İbn Hazm, mantığın Arapçalaştırılmasında yoluna çıkan engelleri sık sık dile getirmiştir. Ona göre, bu engellerin başında Arapça'dan kaynaklanan güçlükler gelmektedir. Arapça, mantık terimlerinin içeriğini Latince'nin ifade ettiği gibi aktarmaya müsait bir dil değildi. Özel-

likle de "harfler"in ve mantık terimlerinin anlamlarını araştırırken bu sorunla çok sık karşılaştığını ifade etmekte ve örneğin soru harfleriyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Bil ki Arap dili, gördüğünden fazlasını ifade etmeye izin vermez. Örneğin Arapça'da "ne=mâ" sorusu ile "hangi=eyyi" sorusu Arap Dili'ne eşit olabilmekte ve her biri bir diğeri yerine kullanılabilmekte ve tek bir anlama gelebilmektedirler. Latince'ye iyi hâkim olan biri soruda kasdettiğimiz iki anlam arasındaki farkı kolaylıkla anlayabilir."[26]

Peki ne yapalım? Ebu Said es-Sîrâfî'ye hak vererek onunla birlikte İbn Hazm'a şunu mu söyleyelim? "Bir dili, sahipleri tarafından benimsenmiş başka bir dile sokmaya çalışıyorsun"? Dilerseniz bu meselenin tartışmasını kitabımızın ikinci cildine bırakalım. Orada "Beyân", "Burhân" ve "İrfân"ın bütün kavram ve kategorilerini ayrıntılarıyla analize tabi tutacağız. Şimdi İbn Hazm'ın "Burhân"ın muhtevâsına yani aklî ilimlere ve onların epistemolojik temeli olan Evrensel Aklın prensiplerine yaklaşımına bir bakalım.

İlk olarak nedensellik (=sebebiyet) meselesini ele alabiliriz. İbn Hazm bu konuyla ilgili şöyle der: "Eş'arîler, tabiatları tamamen reddetme cihetine gitmişler ve ateşte sıcaklığın, karda soğukluğun, kısaca evrende hiçbir tabiatın olmadığı düşüncesine meyletmişler ve ateşin sıcaklığıyla karın soğukluğunun dokunma anında meydana geldiğini söylemişlerdir. Yine onlara göre şarapta sarhoş etme tabiatı yoktur. Ebu Muhammed (=İbn Hazm) dedi ki: "Bu meseled kapıldıkları heveste asıl itibarıyla herhangi bir delilleri olduğunu bilmiyoruz. Bu bozuk mezhep, peygamberlerin getirdikleri mucizevî âyetleri hariku'l-âde (=alışılmışın üstünde, dışında) olarak isimlendirmişlerdir... Çünkü onlar, ay ve denizin yarılmasını, ölülerin diriltilmesini mücerred adetler olarak görmüşlerdir..." Ebu Muhammed şöyle der: "Böyle bir şeyden Allah'a sığınırız. Eğer böyle olsaydı, aslen mucize (=karşısındakini çaresiz bırakan olay) olmazlardı. "Sözüne devam ederek şöyle der: "Bu tabiat ve adetlerin hepsi de Allah Teâlâ tarafından yaratılmışlardır. Allah Teâlâ bunları kesinlikle imkansız olmayacak ve akıl sahipleri nezdinde asla değişmeyecek şekilde tertip etmiştir.. Çünkü vasfedilene ait

kılınan sıfatlardan bir kısmı zâtîdir ki bunlar ancak sahibinin fesada (=değişime) uğraması ve dolayısıyla isminin değişmesiyle ortadan kalkarlar. Örneğin şarabın sıfatları ortadan kalkarsa şarap sirke olur ve böyle bir içeceğe "şarap" denmez. İşte bu şekilde her şeyin zâtî bir sıfatı vardır. Bu sıfat aynı zamanda onun tabiatıdır."[27]

Mahiyet ve çelişkisizlik meselesine gelince İbn Hazm bunları –kendi deyişiyle– "aklın yapısı"ndan kabul etmektedir. O, muhal (=imkansız)dan bahsederken onu dört kısma ayırır: 1. Nisbî imkansızlık olan; küçük bir çocuğun sakalının çıkmaması gibi; b. Varlık derecesinde imkansızlık; cansız maddenin canlıya, canlının cansıza dönüşmesi, bu tür şeyler bizce tamamen imkansız olup ancak akıl tarafından vehmedilebilirler; c. Kendi içimizde yani aklın yapısında muhâl olan; örneğin kişinin aynı anda hem ayakta hem oturuyor olması, veya birinin Allah'ın insanı aynı anda hem oturuyor hem de oturmuyor kılmaya kadir olup olmayacağını sorması gibi. Bu ve bunlar gibi Allah Telâlâ'nın kudreti dışında açıklanamayacak aklî sorunlar da bu bâbtandır." d. Mutlak muhaldır.[27m] Örneğin Allah'ın zâtında değişim olabileceğini söylemek gibi. Çünkü Allah'ın zâtı tarif edildiği üzere değişimden münezzehtir.

Tabiat ilimlerine gelince İbn Hazm bunları her türlü Hermetik şaibeden tecrid etmeye çalışmıştır. O, bu ilimlere –kelimenin tam anlamıyla– 'aklî ilimler' olarak bakar. Bu bağlamda kendilerini din adına konuşma makamına oturtan (=mütekellim) kimselere karşı çıkarak onları şöyle niteler: "Bunlar, hakkında en ufak bilgileri dahi olmayan, bakmadıkları, bir kelimesini görüp okumadıkları ve güvenilir bir kişiden dinlemedikleri kitapları tenkit etmişlerdir. Astroloji, yıldızların yörüngeleri ve Aristo'nun sözün sınırlarıyla ilgili eserleri bu kitaplardan bazılarıdır... Oysa bu kitapların hepsi de sağlıklı ve yararlı kitaplar olup Allah Teâlâ'nın birlik ve kudretine delâlet etmektedirler. Diğer ilimlerin tenkidinde bu kitapların büyük faydası vardır.."[28] İbn Hazm, İbn Sînâ'nın ısrarla savunduğu Hermetik ve Yeni Eflatunculara ait "biz akıl sahibi olduğumuza ve bizi yıldızlar yönlendirdiğine göre onlar akla bizden daha layıktırlar" görüşüne cevap verirken şöyle der: "Onların bu

söyledikleri aslı olmayan bir iddiadır. Çünkü yıldızların evren üzerindeki etkileme güçleri açık olarak bilinmesine rağmen, bu etkileme sahip olan ve tercih eden bir gücün etkilemesi şeklinde değildir.. Yıldızlar seçme hakkına sahip olmayıp belli şeyleri yapmak zorundadırlar. Onların etkisi, ateşin yakma, suyun soğutma, zehirin canlının tabiatını bozma etkisi gibidir."[29] İbn Hazm sözüne devamla şöyle der: "Onlardan bir topluluk, felekler ve yıldızların akıl, görme ve duyma yeteneklerine sahip olduklarını ama tatma ve koklama güçlerinden mahrum olduklarını iddia etmektedir. Bu iddia tamamen delilsiz bir iddia olup akıl sahipleri nezdinde batıl ve reddedilen bir varsayımdır. Çünkü bu iddia onunla çelişen başka bir iddiadan daha sıhhatli değildir. Onun hakkında verdiğimiz hükmün doğruluk delili şudur: Felekler ve yıldızların asıl itibariyle akıl sahibi olmadıklarını söylediğimizde bunu şuna dayandırmaktayız: Yıldızların hareketi sonsuza dek tek bir mertebede gerçekleşmekte ve ondan hiç şaşmamaktadır. Bu ise, kendi seçme hakkı olmayıp başka bir güç tarafından yönlendirilen cansız bir maddenin niteliğidir."[30] İbn Hazm aynı mantıktan hareket ederek yıldızların hareketlerine bakıp gelecekte yaşanacak olayları öğrendiklerini iddia eden ve bunu tecrübeyle bildiklerini söyleyen müneccimlere karşı çıkmaktadır. O, bu kimselere verdiği cevapta şöyle demektedir: "Tecrübe, devamlılığından emin olunan bir şeyin sıklıkla tekrar etmesiyle sıhhat bulan bir şeydir. Böyle durumlarda insan bunları zarurî olarak bilir ve onaylar. Örneğin suyun altında üç saat kalan kişinin öleceğini söylememiz, elini ateşe sokanın elinin yanacağını söylememiz gibi. Ama bunu yıldızlar hakkında söylememiz mümkün değildir. Çünkü yıldızların hareketlerinde varlıklara delâlet eden dönüşüm süreçleri onbinlerce yılda bir tamamlanır. Dolayısıyla bunların hareketleriyle deneysel bilgiye ulaşmak imkansızdır."[31]

İbn Hazm aynı mantıkla yani Evrensel Akıl mantığıyla Eş'arîleri ve özellikle Bâkıllânî'yi de reddetmektedir. Bilindiği üzere Eş'arîler, evliyanın kerâmet ve olağan dışı olaylar sergileyebileceğine, sihirbazların eşyanın cevher ve tabiatını değiştirebileceğine inanmaktadırlar. İbn Hazm ise çok kesin bir şekilde şunu söylemektedir: *"Bu tür şeyle-*

rin ne bir sihirbaz ne de bir sâlih kişiden sâdır olması imkansız.. Bunlar aklen mümkün olmayan şeylerdir. Eğer mümkün olsalardı, mümkün olan, olmayan ve vâcip olan hep eşit olurdu ve bütün gerçekler boşa çıkar, mümkün olmayan her şey mümkün olurdu." İbn Hazm bu tür olayları ancak peygamberlerin sergileyebileceğini ifade ederek şöyle der: "Bir şeyin kendini veya tabiatını ancak elçileri vasıtasıyla Allah Teâlâ değiştirebilir." İslâm peygamberi de, resullerin ve nebilerin sonuncusu olduğuna göre, onun vefatıyla birlikte bu tür şeyler de sona ermiştir. Çünkü "Onun ölümünden sonra da bu tür şeyler göstermek mümkün olsaydı işler karışırdı.. Bu, Allah Teâlâ'nın dininde sorun çıkarması ve bütün kullarını tereddütlere sevk etmesi olurdu ki bu, O'nun vaad ve buyruklarına ters bir durumdur. O, doğru yolu, karışık yoldan ayırdığını beyân etmiştir..." Sihre ve tılsımlara dayandırılan birtakım etkiler hakkında ise İbn Hazm şunları söylemektedir: "Bunlar, tabiatın değiştirilmesi ve bir şeyin kendisinin başka bir şeye çevrilmesi değildir. Bunların yaptıkları, Allah Teâlâ'nın birtakım güçleri savmak için onlara tevdi ettiği güçlerin tezâhüründen başka bir şey değildir. Tıpkı sıcağı soğukla, soğuğu sıcakla savması gibi.."[32]

İbn Hazm, Eş'arîler[33] ve diğerlerinin savundukları irrasyonalizmi de şiddetle reddeder. O, Şiî ve Sûfi "İrfân" öğretilerini de aynı şiddetle reddetmektedir. Bu bağlamda "keşf", "ilhâm" ve "imam" gibi görüşleri savunanlara reddiyeler yazmıştır. Örneğin "ilhâm" geldiği iddiasında bulunanlara şöyle cevap verir: "Peki sizinle, 'bana, senin söylediğinin bâtıl olduğu ilhâm edildi' diyen arasındaki fark nedir?" Bunun anlamı; ilhamın kesinlikle gerçekleşmeyeceği ve bütün insanları bağlayacak bir bilginin kaynağı olamayacağıdır. Dolayısıyla O, hiçbir zaman genel için ölçüt hakem ve başvuru kaynağı olamaz. Hakem ve ölçüt olan, herkesçe kabul edilen yegâne başvuru kaynağı Evrensel Akıl'dır. İmamlık iddiasında bulunan kimselere ise şöyle itiraz etmiştir: "İmamın sözünün doğru olduğunu nasıl öğrendin? İlham ile mi?.. ki onun bâtıl olduğunu açıkladık, yoksa burhân ile mi? Böyle olsa bile imam hakkında burhân olması imkansızdır. Haddizatında imama inanmak, burhâna ters düşmektedir. Ya da delilsiz kuru bir sözle

mi? Bu durumda bu sözünü delilsiz olarak geçersiz gören kimseye nasıl cevap verebilirsin?"

İbn Hazın "taklid"i de aynı şekilde reddetmekte ve onu savunanlara şöyle hitap etmektedir: "Sizin taklidinizle sizinkinden farklı bir imamı taklid edenler arasındaki fark nedir?"[34] İbn Hazm bu konuda alışılmışın dışında bir yaklaşım benimsemekte ve fıkıh ve kelâm mezheplerinin imamlarını taklit etmeyi haram olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: "Bir kimsenin ölü veya diri başka birini taklit etmesi helal değildir. Herkes gücü oranında ictihad etmelidir." Avâmdan olan bir kişinin dahi bir müftüyü taklit etmesi caiz değildir. Şeriatın buna müsaade ettiğini söylemek de caiz değildir. "Avamdan birinin müftüyü taklit etmesi gerektiğini iddia eden kişi, bâtıl bir iddianın peşinde olup Kur'an, Sünnet, İcmâ veya Kıyastan delili olmayan bir sözü söylemiş kabul edilir. Böyle olan biri söz de bâtıl olmaktan öte gitmez. Çünkü bu, delilsiz bir sözdür."[35] İbn Hazm bu konuda konuşurken şunları da söylemiştir: "Sahabe veya tâbiundan birini ya da Ebu Hanîfe'yi, Şâfiî'yi, Sûfyân'ı, Evzâî'yi, İbn Hanbel'i veya Dâvud el-İsfehânî'yi taklit eden kişi şunu bilmelidir ki bu şahsiyetler dünya ve ahirette onlardan berî olacaklardır.."[36]

İlham, imam inancı ve taklit bâtıl olunca bilgi kaynağı olarak geriye sadece akıl ve duyular kalmaktadır. İbn Hazm bu babda şunları söyler: "Asıl itibariyle ilme ulaşmanın iki yolu vardır: a. Yakînî aklın ve duyuların gerektirdikleri; b. Yakinî akla ve temel duyulara dayanan önermeler".[37] Ona göre sağlıklı bilgi ancak bu önermeler üzerine inşa edilebilir. Böyle bir bilginin doğruluğu için mantık kurallarına ve sağlıklı istidlâl (=fikir yürütme) şartlarına bağlı kalınması gerekir. İbn Hazm akaid ve şeriatta kendi mezhebini bu esas üzerine bina etmektedir. O, öncelikle akıldan hareket etmekte ve "aklî delil"lerle Allah'ın varlık ve birliğini Muhammedî nübüvveti ve onun risâletinin doğruluğunu kanıtlamaktadır. Bunu yaptığında, Kur'an ve Sünnetin doğruluğu da sübût bulmuş olmaktadır. Bu yüzden sadece o ikisine dayanan İbn Hazın, bunların naslarının zâhirlerine itibar etmekte ve bunların içeriğini anlamada sadece Arapça'yı kaynak çerçeve olarak

görmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi dilde sabit olan zâhirî anlamı, Kur'an, Sünnet, İcmâ, akıl veya duyu kaynaklı kesin bir bilgi olmadıkça başka bir anlama taşımaya izin vermemektedir.

Yukarıda İbn Hazm'ın ideolojik ve felsefî prosesinin ana hatlarını çizmeye çalıştık. *İbn Hazm'ın zâhirîliğine onun düşünsel çerçevesini çizen siyasî şartlar dairesinde bakılmalıdır. Onu Fâtımîlerin ve Abbâsîlerin ideolojilerine karşıt ve alternatif bir ideolojik taslağı oluşturmaya sevk eden de bu şartlardır.* Bu iki güç tarihsel bir düşmanlığın etkisiyle Endülüs üzerinde rekâbet etmekte ve özellikle ideoloji silahını kullanarak onunla savaşmaktaydı. *İbn Hazm'ın "zahirîliği"ne salt epistemolojik açıdan baktığımızda, "Beyân"ı yeniden tesis etmeyi hedefleyen ve "İrfân"ı dışlayarak "Burhân" ile "Beyân" arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye çalışan felsefî boyutlara sahip düşünsel bir proje olduğunu görürüz.* Bu düşünsel projeyi tarihsel önemi ve geleceğe dönük boyutları açısından dikkate değer kılan en belirgin özelliği, bir yandan "tenkitçi karakteri" diğer yandan da akıl-nakil veya din-felsefe arasında "uzlaşma sağlama" veya bu ikisini "birleştirme" gibi çabalardan uzak olmasıdır. İbn Hazın Kur'an'ın kendi kullanım alanı içinde okunması üzerinde ısrarla durmuştur. Ona göre bu alan, Arapça ve onun ifade tarzlarıyla kavramsal içerikleri tarafından belirlenmekteydi. Tabiî buradaki Arapça ve ifade tarzlarıyla kastolunan, Allah Resulü (s) döneminde tedâvülde olan Arapça'ydı. İbn Hazm'ın zâhirîliğinin özü işte buydu. Onun bu konu üzerinde böylesine ısrarla durması; Dinî söylemin özgün karakterini çok iyi anladığını ve bu karakterin başka söylemlerin kategori ve mekanizmalarına bağlanmaya çalışılmasının hatasını idrak ettiğini göstermektedir. İbn Hazm'ın akıl ilkelerine saygı duymak, bunlara bağlı kalmak, mantığı kökleştirip Arapçalaştırarak, Arap Kültürü'ne uyarlamak zarureti üzerinde ısrarla durması sadece "aklın evrenselliği"ne olan inancının değil aynı zamanda onu değişik bilgi alanlarında yegâne kaynak çerçeve haline getirme özleminin delilidir. İbn Hazm'ın zâhirîliği –tenkitçi karakteri bakımından– Kelâm ilminin ve onun sofistik sorunsalının aşılması zarûretinin ilânıdır.

Ona göre daha farklı bir düşünce platformuna daha değişik meselelere yani felsefeye yükselmek gereklidir. Bu felsefe, sadece Evrensel Akl'ın söylemi değil, aynı zamanda şeriatla aynı hedefi paylaşan bir sistemdir. Şeriatın hedefi; erdeme ve güzel siyasete ulaşmaktır. İbn Hazın bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Gerçekte felsefenin anlamı, faydası ve onu öğrenmekle ulaşılmak istenen nokta: dünya hayatında erdemleri kullanarak insanın ıslah edilmesi, ahirette kurtuluşu için gerekli iyi bir yaşantıya sahip kılınması, ev ve teba için güzel siyaset uygulanmasıdır. Bütün bunlar, şeriatın da hedefleridir." İbn Hazm bunu söyledikten sonra şöyle bir soru sorar: "Felsefe, filozofların da ittifak ettikleri şekilde erdemlerin çirkin şeylerden ayrılması ve bunun hakkı batıldan ayıran delillere dayandırılması değil midir?"[38] İbn Hazm'ın bu fetvası "felsefe mesuplarından şeriatları inkâr edenlere reddiye" babında gelmesine rağmen, felsefeye karşı olumlu ve cüretkâr bir tavır sergilemektedir. Bu fetvanın verildiği dönemde felsefeye yönelik fıkhî ve siyasî kuşatmanın henüz kaldırılmadığını göz önünde bulundurursak ne derece önemli olduğunu anlarız. *Aslında bu, İbn Hazm'ın "zâhirîliği"nin hamile olduğu İbn Rüşd projesinin habercisiydi.* İbn Hazm, İbn Rüşd'teki aklî ve tenkitçi muhtevânın tamamını ihtiva etmekteydi. Şimdi İbn Rüşd'ün projesine geçerken onun epistemolojik ve felsefî muhtevasını ve Arap Aklı'nın oluşum sürecinde nasıl bir konumda ve hangi tarihsel anda yer aldığını kısmen aydınlatacak olan habercisi Mehdî b. Tumert'e göz atmak istiyoruz.

III

İbn Hazm'ın adına konuştuğu ve ideolojik taslağını üstlendiği Endülüs Emevî Devleti'nin son nefeslerini vermek üzere olduğu bir dönemde, düşüncelerinin yaygınlık, kültürel ve düşünsel etkinlik kazanması zaten mümkün değildi. *İbn Hazm'ın zâhirîliği, bütünü kuşatan, mütekâmil ve kendisini toplumun tamamına yaymaya çalışan bir ideoloji taslağıydı.* Halka genelleştirilebilmesi için onu dayatacak bir otoriteye ihtiyaç vardı. İbn Hazın da bunun farkındaydı ve onun yokluğundan sık sık ya-

kınıyordu: "Bizim yerimize gelince bu konuda şu atasözü aynen geçerlidir: Alim hakkında en duyarsız olan onun çevresidir. İncil'de İsa (a)'nın şunu söylediğini okumuştum: "Bir peygamber, saygınlığını ancak kendi diyarında yitirir. Allah Resulü (s)'nün Kureyş'den çektikleri de bunun en açık delilidir."[39] Yine o, konuyla ilgili şöyle demektedir: "İki mezhep sultanın gücüyle yayılmıştır: Batı'da Mâlik'in mezhebi, Doğu'da Ebu Hanife'nin mezhebi."[40] Hiç kuşku yok ki İbn Hazın, bu sözleriyle kaybolup gitmemesi için onu tanıyacak ve halka dayatacak bir sultana muhtaç olduğunu ima etmektedir.

Ama devrimci ideolojiler hiçbir zaman kaybolup gitmezler. Aksine uygun zamanlarda tekrar sahneye çıkarlar. Gördüğümüz kadarıyla İbn Hazm'ın "zâhirîliği" de bu türden bir ideolojidir. Nitekim İbn Hazm'ın ölümünden sadece elli yıl sonra Fas'ta Mehdi b. Tumert'in (Ö. H. 524) liderliğini yaptığı devrimci siyasî bir hareket, Fas'taki Murâbıtlar Devleti'ne karşı H. 511 yılından itibaren silahlı bir mücadele başlatmıştı. Oysa Endülüs'ün ileri gelen âlim, fakih ve asilleri bir yandan Tavâif kralları arasında çıkan iç savaş alevini söndürmesi, bir yandan da Hıristiyan komşuların ihtiraslarına gem vurması için ondan yardım istiyorlardı. Murâbıtların prensi olan Yusuf b. Taşfin, cihad için üç defa Endülüs'e gitmiş, sonunda H. 484 yılı itibariyle Endülüs'ü kendi yönetimine bağlamıştı. Çöl kökenli olan Murâbıtlarda siyasî ve idarî mekanizmalarda hakimiyet tutucu derecede Malikî ve "mukallid" olan fakihlerin elindeydi. Bunlar, Endülüs'ün kalkınmasına zemin hazırlayan Düşünce Özgürlüğü'nü tamamen boğmuşlardır. Endülüs'te merkezî yönetimin tamamen çökmesinden sonra kurulan Tavâif krallarından her biri gösteriş için ilmi ve ilim ehlini teşvik ediyorlardı. Fas'ta ise fıkıhçıların uygulamaları, geçmişte hakim olan realitenin uzantısından ibaretti. Bu realite; fıkıh ve akaidde taklit realitesiydi. İbn Tumert'in devrimci diyebileceğimiz ıslahatçı hareketi esasen bu "donukluk" ve "sapma"yı hedef almıştır.

Mehdi b. Tumert, "iyiliği emredip kötülükten sakındırmak" şiarını, dinî bir silah olarak kullanmıştır. "Taklidi bırakıp asıllara dönmek" şiarı ise onun ideolojik silahını teşkil etmekteydi. İbn Tumert işte bu

iki silahla Murâbıtlar'ın dinsel ve ideolojik yapılarına hücum etmeye başlamıştır. Ona göre Murâbıtlar, sağlıklı dinden sapmış kimselerdi. Çünkü onların fıkıhçıları gâibin şâhide kıyas edilmesinde kendini gösteren kıyas mekanizmasını esas almakta, bu yüzden de hem tebaalarını hem de devletlerini akidevî planda teşbih ve tecsîme sürüklemekteydiler. Örneğin onlar "Allah"ı "insana" kıyaslamaktaydılar. Şeriat planında da fer'leri asılların yerine koymak sûretiyle "taklid"i işlemekte, dolayısıyla Kitâb ve Sünnet'ten uzaklaşmaktaydılar.

İbn Hazm'ın "Zâhirîliği"nin epistemolojik temelini ve dinsel içeriğini doğrudan benimseyen bu kalkış noktasından hareket eden İbn Tumert hareketini sonuna kadar götürmeyi başarmış ve Muvahhidler Devleti'nin kurulmasında ön ayak olmuştur. Yeni kurulan bu devlet, esas itibariyle İbn Hazm'ın uğrunda mücadele ettiği ideolojik projeyi ve kültürel stratejiyi hayata geçirmeye çalışmıştır. Dilerseniz Hareket'in kurucusu İbn Tumert'in tezleriyle başlayalım.

İbn Tumert'in yöntemini en güzel muhafaza eden eser muhtemelen *E'azzu mâ yutleb* adlı kitaptır.[41] İbn Tumert'in ıslahat çağrısının genel ideolojik çerçevesi ve teorik temeli olarak kabul edilen bu kitabı; onun çeşitli konuşmalarının halefi ve Muvahhidler Devleti'nin fiilî kurucusu Abdülmümin b. Ali tarafından derlenmiş halidir. Bu kitap, akaid ve şeriatla ilgili meselelerin düşünme ve araştırma yöntemlerinde yeni bir söylem olarak görülebilir. Bu eserde İbn Tumert'in mesajını yönlendiren epistemolojik prensip: "*el-merfû's-salis*" kendi deyişiyle "nefy ile isbat arasında orta bir yer yoktur"– prensibidir. Gerçek şu ki bu kitapta söz konusu "üçüncü değer"e karşı kesin bir retle karşılaşmaktayız. Oysa bilgi üretiminde gâibin şâhide kıyas edilmesine dayanan klasik Arap fıkhî, felsefî kelâmî düşünce bu prensibe ısrarla sarılmıştır.[42]

İbn Tumert, gâibin şâhide kıyas edilmesine birçok alanda karşı çıkmaktadır. Fıkıh, kelâm ve dil, bu alanlardan bazılarıdır. O, Murâbıtların büründükleri ideolojik örtüyü hedefleyen ideolojik tenkidlerinde bu tenkidi epistemolojik bir temel olarak kullanmıştır. Fıkıh sahasında İbn Tumert'e göre, hiçbir hüküm kıyas ile sabit olmaz. Çün-

kü ona göre kıyas, bir düşünce metodu olarak yakîn ifade etmemekte, zan ve kuşkudan başka bir şeye sebep olmamaktadır. Onun yaklaşımına göre şer'î hükmü ispat eden sadece asıldır. Bu nedenledir ki o, insanları sürekli *asla dönmeye* çağırmıştır. Böyle bir çağrısında şöyle der: "Şeriatta hiçbir hüküm zan ile sübut bulmaz. Hüküm ancak ilim ile sabit olur. Aslını araştırmaksızın ve hükmün dayandığı temellere bakmaksızın tahmin yoluyla anlamı aramak caiz değildir. Bu, hak yoldan sapmadır."[43] Fıkıhçılar, söz konusu zannî ve tahminî bilgilerini "illet" diye adlandırdıkları gâibin şâhide kıyası yoluna borçludurlar. İbn Tumert bu "illet"in, aslında bir illet değil mücerred bir "emâre" ve alâmet olduğunu söyler. Hüküm kendisiyle değil onun yanında sübut bulabilir. O, bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Hüküm, asıl ile sabit olur. Emâreye gelince, hüküm onun yanında sabit olur... Bir şeyin kendisiyle sabit oluşu ile yanında sabit oluşu arasında gökyüzü ile yeryüzü arasındaki mesafe kadar fark vardır."[44] Fıkhî illetin bu şekilde tenkit edilmesinin, gâibin şâhide kıyasını kökünden yıktığını söylememize herhalde gerek yoktur.

Kelâm ilmine gelince İbn Tumert bu konuda şunları söylemektedir: Gâibin şâhide kıyas edilmesi kaçınılmaz olarak teşbihe yol açacaktır. Çünkü "Mevcûd-u Mutlak olan (=Allah), her türlü kayıt ve özellikten hâlî olan Kadim ve Ezelî'dir. O, sınırsız ve kayıtsız olarak mutlak varlığa sahip olandır."[45] Bu nedenledir ki O'nu şehâdet (=fizik) âlemine kıyas etmek caiz değildir. "İnsanların ve tabiatın âlemi olan bu dünyada her şey sınırlı ve kayıtlıdır." İbn Tumert'e göre "bu konuda gâibin şâhide kıyas edilmesi bâtıldır. Çünkü her ikisinin ortak bir yönü olmadığı gibi ikisi de birbirlerine zıttır. Zira Allah fiil sahibi iken âlem fiil sahibi değildir. Allah kadîm iken, âlem sonradan olma (=muhdes)'dır. O muhtaç iken, Allah her şeyden müstağnîdir. Bunlardan biri diğerine kıyas edildiğinde her ikisinin hakikati de bâtıl olacaktır. Çünkü kıyas, birbirinin misli olan veya aralarında bir benzerlik bulunan farklı iki şey arasında yapılabilir. Allah Teâlâ'nın ise ne misli ne de benzeri yoktur. Bu, bâtıl olduğuna göre teşbih de bâtıl olacak, onun bâtıl olmasıyla gâibin şâhide kıyası da bâtıl olacaktır."[46]

Açıkça görüldüğü gibi İbn Tumert Murâbıtları suçladığı teşbih ve tecsîm şaibelerini gâibin şâhide kıyas edilmesine bağlamakta ve epistemolojik tenkidden ideolojik tenkide sıçramaktadır.

Dil ve nahiv alanına baktığımızda İbn Tumert'in burada da kıyası reddettiğini görmekteyiz. Ona göre dil de kıyas ile sabit olmaz. Dil de ancak benzerleri olan akaid ve şeriat konuları gibi asıllarla sabit olur. Dil ve nahiv alanında ise asıl, dinlemektir. İbn Tumert dilin burhân üzerine değil, alıp verme işlemine dayandığını ifade ederek şöyle der: "Dilin alıp verme yoluyla oluşmasını anlama şekline gelince bu iki türlüdür: a. Doğrudan, b. Aracılı." Doğrudan olan, dili ehlinden aracısız dinleme hâlidir. Aracılı olan ise mütevâtir nakil yoluyla öğrenme hâlidir.

IV

İbn Tumert'in Murâbıtlar Devleti'ni yıkmak için hazırlıklar yaptığı, hareketini organize edip halka davetini ulaştırmaya çalıştığı günlerde İbn Bâcce –Ebu Bekir b. Sâiğ– de (H. 475?-533) ne "Beyân"ın teyidi ne de "İrfân"ın tesisi gibi kaygısı olmayıp sadece "Burhân" dairesi içinde hareket eden yeni bir felsefî söylemin üretimiyle uğraşıyordu. Onun bu çabalarında Yeni Eflatunculuğun tevillerine de yer yoktu. Onun söylemi, felsefe alanında *taklîdi terk edip asıllara dönmeyi* –felsefe alanında da aynı amacı– esas alan bir söylemdi. Mevcut bilgilerimiz çerçevesinde İbn Bâcce ile İbn Tumert veya onunla İbn Hazm'ın mirası arasında doğrudan bağlantılar kurmamız hayli güç olmasına rağmen, Kuzey Afrika ve Endülüs'de hayat bulan yenilik akımının –akaid, şeriat, dil veya felsefe– hangi alanda olursa olsun tek bir akımı temsil ettiğini ve hepsinin de şu veya bu şekilde İbn Hazm'ın büyük projesiyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. İbn Tumert'in akaid, şeriat ve dilde taklidi bırakıp asıllara dönmeye yönelik çağrısı, İbn Hazm'ın projesiyle doğrudan bağlantılıdır. İbn Bâcce'nin *Aristo'yu yine Aristo'dan öğrenmeye* yönelip Hermetik ve Yeni Eflatuncu tevillerle bunların İbn Sînâcı uzantılarını dışlaması da İbn Hazm'ın projesinin "Burhânî" boyutunun hayata geçirilmesinden ibarettir. Daha önce de

ifade ettiğimiz gibi İbn Hazm'ın projesi, iki boyuta sahipti: ideoloji ve felsefe. "Beyânî" boyutta projeyi devlet planında ideoloji ve yasama şekli olarak benimseyip uygulayacak siyasî bir otoriteye ihtiyaç duyan İbn Hazm, onun "Burhânî" boyutunu da güçlendirecek düşünsel bir otoriteye muhtaçtı. Böylelikle İbn Hazm'ın projesinin "Burhânî" boyutu, bir felsefeye yani birey ve toplumun mutluluğu idealine sahip çıkan bir düşünce ve ahlâk sistemi kazanacaktı. İşte bu görevlerden ilkini İbn Tumert, ikincisini İbn Bâcce üstlenmiştir. *Şu halde İbn Tumert, siyaseti dine uygulayarak mevcut siyasî sistemi değiştirmeye çalışırken İbnî Bâcce de siyaseti felsefeye uygulayarak yeni ve idealist bir düşünsel "vakıa"yı inşa etmeye çalışıyordu.*

İbn Bâcce bu özgün felsefî projesinde gerçekten siyaseti felsefeye uygulamış ama bunu yaparken ideolojik değil felsefî bir söylem kullanmıştır. Gerçek şu ki İbn Bâcce'nin söyleminde en fazla dikkat çeken husus, sadece –daha önceleri felsefeyi bağlayan– siyasî kayıtlardan sıyrılmak değil aynı zamanda felsefenin Arap Kültürü içindeki bilgisel kayıtlarından da kurtulmaktı. Bu kayıtlar öyle bir hâl almıştı ki zaman içinde felsefenin kendi yapısına ait unsurlara dönüşmüşlerdi. Bu kayıtlarla kasdettiğimiz bir yandan Kelâm ilminin diğer yandan Hermesçilik ve Yeni Eflatunculuğun miras bıraktığı epistemolojik engellerdir. Kelâm ilminin Endülüs ve Fas'ta etkin olmayışı İbn Bâcce'nin felsefî söylemini akıl ile naklin arasını bulma sorunsalından kurtarmıştır. Hermetik verilerden kurtulması da ilmi, felsefeyi dine, dini felsefeye bağlamada kullanılmaktan kurtarmıştır. Böylelikle ilim, tıpkı Aristo'da olduğu gibi felsefenin kalesini üzerine inşa ettiği temele dönmüştür. Sonuç itibariyle İbn Bâcce'nin felsefî söyleminde kullandığı bilgisel malzeme esas itibariyle ilmî bir malzeme olmuştur. Bununla kasdettiğimiz; İbn Bâcce'nin tamamen çağının ilimlerine –yani Aristo'nun tabiat ilimlerine– dayanmış olduğunu vurgulamaktır. O, *İlâhî* risaleleri içinde açıklamaya çalıştığı felsefî idealini bunlar üzerine dayandırmaya çalışmıştır. İbn Bâcce'nin özellikle *Tedbîru'l-mütevahhid risalesi yeni bir "ilmî" felsefî projeyi ihtiva etmektedir. İbn Rüşd bu risale hakkında*

"öncekilerden hiçbiri böyle bir çalışma yapmamıştır" diye övgüyle söz etmektedir. Bu kitapta filozof olmak isteyen bireye nasıl bir düşünsel yöntem izleyeceği gösterilmektedir. Filozof olarak dünya hayatında ve öldükten sonra diğer filozof ve alimlerle birlikte "ebedî" kimselerle beraber yaşamak isteyen kişi, zaman ve mekan aşılarak aklî hatta "ilâhî" bir buluşmaya sokulmaktadır. Burada İbn Bâcce'nin felsefî projesinin ve söyleminin özelliklerinin ayrıntılarına giremeyeceğimiz için[47] konumuzla ilgili önemli meselelerle ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Onun "İrfân" ve "Beyân"a karşı tutumuna ve "Burhân"la ilgili uygulamalarına ışık tutacağız.

İbn Bâcce'nin söylemine baktığımızda kaynak çerçevesi olarak Aristo'yu esas aldığını görürüz. Ama bu Aristo, otolojik ve sahte metinlerin Aristo'su olmayıp gerçek Aristo'dur; âlim, filozof ve muallim-i evvel olan Aristo. Evet Bâcce'nin söyleminde Eflatun'la da karşılaşıyoruz. Ama kesinlikle bir kaynak çerçevesi olarak değil, aktarım veya reddetme bâbından görüşü zikredilen bir filozof olarak. Aynı şekilde Fârâbî ile de karışlaşıyoruz. Ama sudûr teorisinin ve "iki filozofun arasını bulmaya çalışan" Fârâbî ile değil de Muallim-i Sânî ve Aristo'nun şârihi olan Fârâbî ile Medine-i Fâzıla fikrinin Fârâbî'sine gelince o da Eflâtun gibi ve aynı çerçevede zikredilmektedir. İbnî Sînâ'ya gelince onun adı kesinlikle gündeme gelmemektedir ki bunun özel bir anlamı vardır. İbn Sînâ'dan tamamen sükût geçilmesi onun Hermetik eğiliminden ve İrfancı Meşrıkî felsefesinden yüz çevrilmesi anlamına gelmektedir. Buraya kadar İbn Bâcce'nin kaynak otoritesini ele aldık. Onun söyleminin genel görünümüne baktığımızda kendimizi Aristo'nun kozmolojisine yapılan gerçek bir dönüşle karşı karşiya buluruz. Dolayısıyla astrolog Batlamyus'un sisteminden ve ona dayanan metafiziksel sudûr anlayışından tam bir yüz çevirme söz konusudur. Bu; "İrfan"ın kozmolojik temeliyle keskin bir kopmanın başlaması anlamına gelmekteydi. Burada İbn Bâcce'nin özellikle "Faal Akılla ilişki" meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ ile irtibatlandırılması hatalıdır. Çağdaş araştırmaların birçoğunda bu hataya yaygın olarak düşüldüğünü görmekteyiz. İbn

Bâcce bu meseleyi salt asli çerçevesi olan Aristo çerçevesinde irdelemeye çalışmış, bunu yaparken de kesinlikle inanmadığı ve esinlenmediği "sudûr" düşüncesinden hareket etmemiştir. İbn Bâcce'ye göre bilgi sudûr (=feyz) yoluyla değil, "Burhân" yoluyla ve duyularla algılanandan akılla bilinene geçmek sûretiyle elde edilir. Somuttan soyuta, doğru ve mutlak önermelerden zarûrî sonuçlara geçmek şeklinde oluşturulur.

İşte bu sebepledir ki İbn Bâcce meşhur eseri *Tedbîru'l-mütevahhid*'i yazdığı "tavahhud=tek, yalnız kalma" meselesini "tasavvuf"dan ayırma konusunda yoğun bir çaba sarfetmiştir. Ona göre "tavahhud", hedefi evrenin gerçeği ve insanın evrendeki yeriyle ilgili burhânî ve teorik bilgiye ulaşmak olan tamamen aklî bir disiplindir. Mutasavvıfların iddia ettikleri "keşf" ve benzeri yollar ise mücerred vehimdir. Çünkü onların iddia ettikleri "müşahade" –İbn Bâcce'nin de ifade ettiği gibi– nefsin üç kuvveti olan ortak duyu, hayal ve hafızanın kullanılmasıdır. Bu güçlerin kullanılması onların riyâzat ve mücâhede diye adlandırdığı faaliyetler vasıtasıyla gerçekleşir. Bunlar bu işle uğraşırken zihinlerinde hayal dünyalarının çizdiği tek bir sûret üzerinde yoğunlaşır ve –"el-cem" diye adlandırdıkları– sadece bu konuyla meşgul olurlar. Bunun sonucunda mevzû zihinlerinde "manevî bir sûret" (zihinsel=maddî olmayan) şeklinde parlak ve doyurucu biçimde sanki duyularla algılanıyormuş gibi canlanıverir. "Bunların etkisiyle garip şeyler müşahede eder... Bu yüzdendir ki tasavvufçular en büyük mutluluğun öğrenme çabasına girmeden sürekli zikretmekle elde edilebileceğini iddia etmişlerdir. Çünkü zikir anında nefsin üç kuvveti bir araya gelmekte ve bilinmeyenleri bilmek mümkün olmaktadır..." İbn Bâcce sözüne devamla şöyle der: "Bütün bunlar zandır. Onların zannetikleri şeyler de muhtemelen tabiat dışı şeylerdir." İbn Bâcce başka bir yerde Gazzâlî'nin "uzleti esnasında birtakım ilâhî hâllere şâhid olup bunlardan büyük zevk aldığına" dair söylediklerini zikrettikten sonra şöyle der: "*Bütün bunlar, asılsız zanlar ve Gazzâlî'nin hakkın sembolleri olarak değerlendirdiği şeylerdir. Bu adamın hâli ortadadır. O, hakkın hayalleri konusunda yanılan ya da yanıltan bi-*

ridir." İbn Bâcce'nin "İrfân"a karşı tavrı görüldüğü üzere gayet açıktır: Kesin olarak red. Ama onun bu reddi, birtakım dinî değerlendirmelerden veya kelâmî mücadelelerden değil tasavvufî "müşâhede" olgusuna yönelik psikolojik "bilimsel" analiz temelinden hareket etmektedir.. Peki İbn Bâcce'nin "Beyân"la ilgili yaklaşımı nedir?

Yukarıda İbn Bâcce'nin söyleminin kelâm ilminin sorunsallarından ve kaygılarından arındığını, dolayısıyla felsefî mesajının salt felsefî bir mesaj halinde sadece "Burhân" dairesinde hareket ettiğini söylemiştik. Din, yani "Beyân" dairesine gelince İbn Bâcce'nin onu vahye dayalı bağımsız bir daire olarak değerlendirdiğini görürüz. Ona göre Din "insanın tercihiyle olmayan, varoluşunda en ufak etkisi olmayan 'ilâhî vergiler'dendir. Bunda felsefeyle ilgili herhangi bir boyut olmadığı gibi nadir zamanlarda bazı bireylerde mevcut olurlar. Bu tür varlıkları bir ilimle değerlendirmek veya onlara insânî tedbirlerle yaklaşmak mümkün değildir." Bu metinden de anlaşılacağı üzere *İbn Bâcce "Beyân" ile "Burhân"ı, din ile felsefeyi birbirlerinden gayet açık bir şekilde ayırmaktadır.* Onun bu konuyla ilgili şu sözünü zikredebiliriz: "Selefî sâlihler, mümkünün iki türü olduğunu söylemişlerdir: a. Tabiî; b. İlahî; Tabiî olarak mümkün olan, ilimle idrak edilen ve insanın kendiliğinden vakıf olabildiği hususlardır. İlâhî olan mümkünler ise ancak ilâhî yardımlarla kavranabilen mümkünlerdir. Yüce Allah, işte bu sebeple resuller ve nebîler göndermiştir. Bu elçiler, biz insanlara ilâhî imkanları –Yüce Allah'ın, insanoğluna verdiği en değerli yetenek olan ilmi tamamlamayı irade buyurması çerçevesinde– haber verirler."[48]

V

İbn Hazm'ın projesini –İbn Tumert ve İbn Bacce çizgisinden geçerek– yeniden hayata geçirmeyi hedefleyen İbn Rüşd söyleminin takip ettiği çizginin ana özellikleri: "İrfân"ı dışlayıp "Beyân" ile "Burhân"ı birbirlerinden ayırmaktı. Ama konu alınan platform çok daha zengin ve daha köklüdür. Bir öğrencisinin rivayetine göre İbn Rüşd (H. 520-595) şöyle demektedir: "Bir gün Ebu Bekir b. Tufeyl beni yanına ça-

ğırdı ve şöyle dedi: "Duydum ki müminlerin emiri, Aristo'nun veya mütercimlerin ifadelerindeki bazı kapalılıklardan yakınıyormuş." İbin Tufeyl Aristo'nun maksadlarındaki bazı kapalılıkları zikrettikten sonra şöyle dedi: "Eğer biri çıkıp bu kitapları özetler ve güzelce anladıktan sonra maksatlarını basit bir şekilde ortaya koyarsa halkın bunlardan yararlanması kolaylaşacaktır. Eğer bunu yapacak gücü kendinde buluyorsan bunu yap. Zihninin duruluğunu, aklının açıklığını ve bu sanata (=felsefî telif) yatkınlığını bildiğim için bu işi hakkıyla ifa edebileceğini umuyorum."[49] İbn Tufeyl (H. 506-581) ise İbn Rüşd'ün arkadaşı ve tanınmış bir filozoftu. Onun felsefî eserlerinden sadece *Hayy b. Yakzân* bize ulaşmıştır. İbn Tufeyl bu eserini çok hoş bir hikaye kalıbında yazmış ve İbn Sînâ'nın "tartışmasız hakikat" olarak takdim ettiği "Meşrikî Felsefesi"ni ele almıştır. İbn Tufeyl Muvahhidler Devleti'nin fiilî kurucusu Abdülmümin b. Aliyyü'l-Yed (=el-Yemenî)'den Mehdî b. Tumert'e kadar devlet kademesinde doktor ve büyük bir görevli olarak çalışıyordu. Onun "müminlerin emiri" dediği şahıs ise, babasının H. 558'de vefat etmesinden sonra görevi devralan Ebu Yakûb Yûsuf b. Abdülmümin'dir. Bu Muvahhid halifesi de –İbn Rüşd gibi– dinî ilimlerle felsefî ilimlere aynı anda ilgi gösteriyordu. Muvahhidler Devleti'nin bu "Memûn"u yakın çevresini alimler, fakihler ve filozoflardan oluşturmuş, çeşitli sahalardaki eserlerin toplanması işine büyük önem vermişti. Öyle ki zaman içerisinde Endülüs Emevî Devleti'nin "Memûn"u Müstansır kadar kitap toplamayı başarmıştı. Ama Muvahhid halifesi kitapları süs veya kolleksiyon için değil okuyup, incelemek için toplatıyordu. Örneğin O "Aristo'nun ifadesindeki muğlaklığı", "maksadlarındaki kapalılığı" görmüştü. Ona göre felsefenin halk arasında yaygınlaşmasını engelleyen buydu. Bu nedenle de İbn Tufeyl'den, Aristo'nun eserlerini özetleyip maksadlarını basitleştirmesini ve "onları iyice anladıktan sonra halkın istifade edebileceği şekle sokmasını" istemişti. Ama İbn Tufeyl, sebebini bilmediğimiz bir durumdan dolayı görevi İbn Rüşd'e havale etmişti.

Sonuç itibariyle mesele, devletin direktifiyle ilgiliydi. Dolayısıyla onun bilinçli bir kültür politikasının parçasıydı. Ama neden Aristo?

Halife "Aristo'nun ifadesindeki muğlaklığı" neden Fârâbî veya İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla gidermek istememiştir? Öte yandan Hicrî altıncı asrın ikinci yarısında Aristo'nun ibarelerinde hâlâ kapalılık mı vardır? Oysa İbn Sînâ'nın ölümünün üzerinden yaklaşık bir çeyrek asır geçmiştir. Bütün bu soru ve tereddütleri gidermek için İbn Tumert'in çizdiği şekilde Muvahhidler Devleti'nin ideolojik projesini incelememiz gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere bu proje "taklidin terkedilip asıllara dönülmesi" sloganı üzerine kurulmuştur. Burada ise felsefeyle ilgili olarak "taklidin terk edilip asıllara dönülmesi" sloganı üzerine kurulmuştur. Burada ise felsefeyle ilgili olarak taklidin terk edilmesi "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı şerh ve tevillerin bırakılması", asıllara dönülmesi ise "Aristo'nun kendisine dönülmesi" anlamına, gelmektedir."

Ama bu, söz konusu projenin sadece bir boyutudur. Diğer boyut bildiğimiz gibi akaid ve şeriat kısmını ilgilendirmektedir. Burada da İbn Hazm'ın *fıkhî mezhebi kendisini dayatacak bir sultan bulmuş durumdadır*. Bu sultan, kontrolü eline geçirir geçirmez "Hilâfet"e liyakatını kanıtlamak için Kuzey Endülüs'te Frenklere karşı cihad eden Muvahhidler Devleti'nin sultanıdır. *el-Mu'cib li telhîsi ahbâri'l-Mağrib* adlı eserin yazarı şunu rivayet eder: "Fakih Ebu Bekr Hâfız b. el-Cedd şöyle demiştir: "Müminlerin emiri Ebu Yakûb'un huzuruna ilk defa girdiğimde, önünde İbn Yunus'un (=Malikî fıkhıyla ilgili) eserleri olduğunu gördüm. Bana şöyle dedi: "Ey Ebu Bekir, Allah'ın dininde sonradan uydurulmuş şu dağınık görüşlere bak! Ey Ebu Bekir, sen, hakkında dört, beş ya da daha fazla görüşün bulunduğu bir mesele gördün mü? Peki bu görüşlerin hangisi haktır. Mukallid bunlardan hangisini almalıdır?" Bunun üzerine bir giriş yapıp kafasını karıştıran noktaları açıklamaya başladım. Bunun üzerine sözümü keserek şöyle dedi: "Ey Ebu Bekir, sadece bu!" diyerek Kur'an'ı gösterdi. "Veya bu!" diyerek sağ tarafındaki *Sünen-i Ebu Davud*'u gösterdi. Sonra "Veya kılıç!" dedi"[50]. Aynı kaynak onun oğlu Yakûb el-Mansûr hakkında (Hilâfet dönemi: H. 580-595) şunu nakletmiştir: "Onun döneminde furû' ilmi daralmış, fukahâ ondan korkar olmuştur. Halife olarak hadis ve

ayetleri çıkartılarak Mâlikî fıkhına ait bütün eserlerin yakılmasını emretmiştir. Nitekim bu emir uygulanmış ve ülkede Mâlikî fıkhına ait ne kadar eser varsa yakılmıştır... Re'y ile uğraşmamaları konusunda halkı uyarmış aksini yapanları ağır cezalarla tehdit etmiştir.. Onun nihai hedefi Malikî mezhebini Fas diyarından tamamen silip atmak ve insanları Kur'an ve Sünnet'in zâhirine taşımaktı.."[51] Zâhirle amel etme sürecinin fıkıhla kalmayarak nahve de geçtiğini ifade etmemiz gerekir. Bu bâbda Ebu Yakûb tarafından başkadılığa atanan İbn Mada' el-Kurtubî (H. 513-592) ile karşılaşmaktayız. Bu şahsiyet *er-Redd ale'n-nuhât* adlı bir eser telif etmiş ve bu eserinde nahiv illetlerine hücum ederek, nahivde kıyasın terkedilmesi ve sadece duyulanla yani "zâhir"le yetinilmesi çağrısında bulunmuştur.

İnsanları Kur'an ve Sünnet'in zâhirine sarılmaya çağırmak; Aristo'nun kitaplarının şerhedilip maksadlarının iyice açıklanarak halkın istifadesine sunulmasını emretmek; bütün bunlar "Beyân" ve "Burhân"da asıllara dayanılma ve "İrfân"ı kesinlikle dışlama iradesini temsil etmektedir. "İrfân"ın dışlanmasının sebebi, sadece onunla bir yandan "zâhir"in bir yandan da "Burhân"ın telifine çalışmanın düşünsel olarak yanlış düşmesi değil aynı zamanda "İrfân"ın, Muvahhidler Devleti'nin iç (=batınî=sûfi) ve dış (=Fâtımîler) düşmanlarının ideolojik temellerini oluşturuyor olmasıdır. Burada şöyle bir soru kendini dayatmaktadır: *Devletin filozofu, fıkhî teorisyeni ve başkadısı olan İbn Rüşd, "Beyân" ile "Burhân" arasındaki ilişkiyi nasıl düzenlemiştir?*

İbn Rüşd'ün fıkhî söylemine baktığımızda İbn Hazm'ın projesini yeniden hayata geçirdiğini ama aynı anda onu aştığını görürüz. İbn Rüşd, onun söylemini bir kalkış noktası ve yön olarak benimsemiş ama içerik ve kapsam noktasında onu aşmıştır. Bu, gayet açık ve gerekçesi bulunan bir davranıştır. İbn Hazm, –bilindiği üzere– İbn Sînâ'nın çağdaşıydı. Dolayısıyla onun kitaplarına muttali olmaması uzak bir ihtimaldi. Şeyh İbn Sînâ "İrfân"ı "burhân" üzerine tesis ederek Aristo felsefesine zıd bir "Meşrikî felsefe" oluşturmaya çalıştığı için bu boyutu kaçınılmaz olarak ihmal edecekti. Ama İbn Rüşd'ün önünde ne İbn Sînâ ne de onun Meşrikî felsefesi vardı. Onun karşısında Gazzâlî ve

Eş'arî Akidesi adına felsefecilere yaptığı meşhur saldırıları yer alıyordu. Ayrıca Gazzâlî de Hermetik Mistisizm dairesi içinde "İrfân"ı "Beyân" üzerine inşa etmeye çalışıyordu. Bütün bunlar, İbn Rüşd'ü stratejisini dört farklı cephe üzerinde oluşturmaya sevk etmiştir:

1. *Aristo'nun ifadelerindeki kapalılığı, maksadlarındaki muğlaklığı gidermek* ve onu halkın anlayabileceği bir seviyeye indirmek gayesiyle onun eserlerini şerhetmek; İbn Rüşd bu cepheyle ilgili uzun, orta boylu ve kısa olmak üzere birçok eser telif etmiştir.

2. *İbn Sînâ'daki "sapmalar"ı gözler önüne sermek*; İbn Rüşd bunu kısmen Gazzâlî'nin "karalama"larına verdiği cevapları içeren *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eserinde, kısmen de diğer eserlerinde yapmıştır.

3. *Gazzâlî'ye red*; Gazzâlî'ye ve genel olarak Eş'arîlere –filozoflara yönelik suçlamalarından dolayı verdiği cevapları– *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde ortaya koymuştur. İkinci olarak onların filozofları küfürle niteleyip felsefe ve mantıkla uğraşmayı haram saymalarına karşılık cevâbî olarak *Faslu'l-makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-ittisâl* adlı eserini telif etmiş ve mantık ve felsefe okumanın şer'î bir vecîbe olduğnu söylemiştir.

4. *Zâhirle amel etme metodolojisini teorik olarak ortaya koyup* Kelâmcıların ve Tasavvufçuların metodlarını iptal etmesi; İbn Rüşd, bu konuyla ilgili olarak *el-Keşfu an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille ve ta'rîfi mâ veka'a fîhâ bi-hasebi't-te'vîli mine'ş-şubehi'l-muzîğati ve'l-bida'il-muzılleh* adlı bir eser telif etmiştir.

Şimdi İbn Rüşd söyleminin genel içeriğine bu dört boyutta kısaca bakalım ve bizi birinci derecede ilgilendiren konular üzerinde yoğunlaşalım. İbn Rüşd'ün *Beyân-Burhân ilişkisinin yeniden düzenlenme keyfiyetiyle ilgili görüşlerini bu şekilde tanımamız mümkün olacaktır.*[52]

İbn Rüşd'ün söylemi geneli itibariyle din ile felsefeyi birbirinden bağımsız *iki ayrı bina* olarak görme eğilimindedir. Bu ikisinden herhangi birinin sağlaması ancak kendisiyle yapılmalı, öbür binaya geçilmemelidir. Burada sağlaması yapılacak doğruluk; önermelerin değil istidlâlin doğruluğudur. Çünkü felsefede olduğu gibi dinde de önermeler önceden vazedilmiş olup bunlara burhan aramaksızın tes-

lim olmak gerekir. İbn Rüşd bu bâbda şunları söyler: "Musâdarlar (=mevzûlar) ve vazedilmiş asıllar Burhânî sanatlarda mevcut olduklarına göre, vahiy ve akıldan alınma şeriatlarda mevcut olmaları daha evlâdır."[53] Bu nedenle de "Hikmet ehlinden filozoflara göre şeriatın temel prensipleri üzerinde konuşmak ve tartışmak caiz değildir. Çünkü her sanat, prensiplere dayanır. Bu sanatla uğraşan kimseler bu prenpsiplere şartsız olarak teslim olmalı, nefy veya iptal yönünde itiraz etmemelidirler. Bunlar için durum böyle olunca şeriat sanatı için daha evlâ olur."[54] Bir filozofun, dinin dayandığı asıl ve prensiplere karşı çıkması caiz değildir. Çünkü bunlar, vazedilmiş olup sadece teslim edilme konumundadır. Aynı şekilde din adamları da, asıl ve prensiplerine tam olarak vâkıf olmadıkça felsefenin asıl ve prensiplerine müdahale etmemelidirler. O, bu konulara ışık tuttuktan sonra Gazzâlî'ye hitaben şöyle der: "Bu konular hakkında filozoflara itiraz etmek ancak onları açıklamak için kullanan ilk filozoflara yapılabilir, yoksa bu konuların kendilerine itiraz edilemez."[55] Yine o şöyle demektedir: "Filozofların bu adamla (=Gazzâlî) bu konuda konuşmaları gerilere dönüp üzerinde konuşulması gereken asıllara dayanmaktadır. Onların koydukları bu asıllardan, bir kuşkuları yoksa ve bu asıllara delille ulaştıklarını söylerlerse, (Gazzâlî'nin) itirazlarından hiçbiri onları bağlamaz."[56] Gazzâlî'nin, bu metodik ilkeye saygı duymaması "Onun filozoflara karşı çıkışta kullandığı sözlerin çoğunu kuşku ve şüpheler haline getirmiştir. Bu kuşkular, filozofların sözlerinin birbirleriyle karşılaştırılması ve içlerindeki ihtilaflı olanların birbirlerine benzetilmesi sonucunda ortaya çıkar ve bu tam bir karşı çıkış değildir. Tam karşı çıkış, onun söylediği söze göre değil bizatihi onların (=filozoflar) mezhebinin iptalini gerektiren karşı çıkıştır."[57]

İbn Rüşd, Gazzâlî'yi mazûr görerek felsefeyi asıllarına dayanarak değil İbn Sînâ'nın sözlerinden öğrendiğini ifade etmekte ve "bundan dolayı bu konuda eksik kalmıştır" demektedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ da ne felsefenin asıllarına ne de onun takdiminde riayet edilmesi gereken burhânî yönteme bağlı kalmamış ve kelâmcılar gibi gâibin şâhide kıyasına yeltenerek onların felsefeyi karalamalarına kapı açmıştır.

İbn Rüşd onunla ilgili olarak şunları söyler: "İbn Sînâ'nın Mübdi-i Evvel'in (=Allah)'ın isbâtı konusunda izlediği yol kelâmcıların yoludur. Onun görüşleri daima Meşşâîlerle (=Aristocular) kelâmcılar arasında ortayı arayan görüşlerdir".[58] İbn Rüşd aynı konuyla ilgili olarak başka bir yerde şunları söylemektedir: "İbn Sînâ bu meselede çok büyük hatalar yapmış, Vâhid (=Bir) ve Mevcûd'un, Zât'ın dışındaki sıfatları gösterdiğini kanıtlamaya çalışmıştır. İşin garip tarafı, Eş'arîlerin İlm-i İlâhî'yi kendi kelâmlarıyla karıştıran kelâmcılarını sık sık duymuş olan bu adamın böyle bir hatayı nasıl yaptığıdır."[59] İbn Sînâ'nın Burhânî yoldan ayrıldığı ve Burhânî Aklın ilkelerini çiğnediği bir başka mesele de "sâlis-i merfû" ilkesiyle ilgilidir. "Kendisiyle mümkün, başkasıyla vâcip" olarak isimlendirdiği bu "üçüncü değer" Şeyh İbn Sînâ'nın mümkün ile vâcib'in arasına koyduğu bir fazlalıktır. O, âlemin kadîm oluşu konusunda orta bir çözüm bulabilmek için bu ilkeyi ihdâs etmiştir. O, âlemin, kendisiyle (=zâtı) mümkün yani (=hâdis) olduğunu söylemiştir ki bunda kelâmcıları memnun etme çabasının yattığını söylemeye gerek yoktur. Ama o, aynı zamanda âlemin "başkasıyla (=Allah) vâcip yani kadîm olduğunu söylemektedir. Burada da filozofları memnun etme çabası söz konusudur. İbn Rüşd, iki zıddı telif etmeyi hedefleyen bu "üçüncü değer"i reddederek şöyle demektedir: "Bana göre bu, bir fazlalık ve hatadan ibarettir. Çünkü vâcip her ne şekilde varsayılırsa varsayılsın kesinlikle mümkün oluşu içermez. Ve tek tabiat sahibi hiçbir varlık (=şey) yoktur ki bu tabiat hakkında bir yönden vâcip diğer yönden mümkün denilebilsin. Çünkü mümkün –asıl itibariyle– vâcibin zıddıdır."[60] İbn Rüşd Fârâbî ve İbn Sînâ kökenli Feyz (=Sudür) teorisine de şiddetle hücum etmekte ve onun hakkında şöyle demektedir: "Bunlar tamamen hurâfe ve kelâmcıların görüşlerinden dahi daha zayıf görüşlerdir." İbn Rüşd, ilm-i ilâhî konusundaki görüşlerinden dolayı da İbn Sînâ'yı tenkit etmiş, bunların ve kelâmcılara ait görüşlerin, gâibin (=Allah'ın ilmi) şâhide (=beşerî ilme) kıyasından ibaret olduğunu söylemiştir.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, sorumluluğu dinî meseleleri felsefî meselelere, felsefî meseleleri dinî meselelere katmaya çalışan İbn Sî-

nâ'ya yükleyerek Gazzâlî'yi mazûr görmektedir. O, kelâmcıların –özellikle de Eş'arîlerin– görüşlerini şiddetle tenkit etmektedir. İbn Rüşd, başlarını Gazzâlî'nin çektiği Eş'arîler'in –kelâmî tevilleri ve zanları sebebiyle– halkı düşmanlık, ihtilâf ve savaşlara itip onları fırka fırka ayırdıklarını söylemektedir. Bütün bunlara ilaveten tevillerini kanıtlamada başvurdukları yollarında ne avâm ne de havâs onlarla birlikte değildir. Çünkü bu yollar üzerinde biraz düşünülünce, Burhân'ın şartlarını haiz olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Eş'arîlerin bilgilerini dayandırdıkları asılların büyük bölümü de sofistik (sofostâî) olup a'râzın sübûtu, bazı eşyaların bazılarını etkilemesi, olayların zarûrî sebepleri, cevherî sûretler ve vasıtalarında olduğu gibi; zarûretle bilinmesi gereken prensiplerle çelişmektedir. Onların bu anlamdaki taşkınlıkları öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bunlardan bir grup, Allah'ın varlığını kendi kitaplarında yazılı yollarla öğrenmeyen kimseleri tekfir etmiştir. Oysa gerçek kâfirler ve dalâlette olanlar kendileridir."[61]

İbn Rüşd –kendisi de ifade ettiği gibi– kitapları Endülüs'e kadar ulaşmadığı için Mutezile mezhebini ayrıntılı olarak kritike etmemiştir. O, araştırmada izledikleri yol bakımından onları Eş'arîlerle aynı kaba koymakta ve şöyle demektedir:"Onların yolu Eş'arîlerin yollarıyla aynı cinstendir."[62] Haşviyye (=literalists) fırkasına gelince bunlar "Allah'ın varlığının akılla değil nakille bilinebileceği görüşündedirler.. Görülen o ki bunlar, Allah'ın herkes için koyduğu yolda Şeriatın maksadına ulaşma konusunda yetersizdiler... Oysa Allah, kendisini, varlığını şeriatta zikredilen aklî delillerle tasdik etmeye çağırmıştır".[63] Bâtıniyye denen fırkaya gelince bu fırka, İbn Rüşd'ün "Beyânî" yöntemi şerhetmeye başlamadan önce görüşlerini tartıştığı grupların dördüncüsüdür. O, bu grubun görüşlerini, sûfilere cevap verirken reddetmiş ve her ikisini de bilgi kaynağı olarak "İrfân"a dayanan gruplar olarak değerlendirerek şöyle demiştir: "Sûfilere gelince bunların araştırma ve düşünmede izledikleri yol ve yöntemler teorik yanı önerme ve kıyaslardan müteşekkil değildir... Onlar Allah'ı ve O'nun dışındaki varlıkları bilmenin, şehvetlerinden arınan nefse bı-

rakılan bir şey olduğunu iddia ederler.. Biz ise şöyle deriz: Bu tarikatlar varlığını kabul etmemize rağmen bütün insanları kuşatıcı değildir. Eğer insanlarla kasdedilen bu tarikat ise araştırma yöntemi bâtıl olup insanlarla birlikte varolması abes olur. Kur'ân'ın tamamı, düşünmeye, ibret almaya yapılan çağrı ve uyarılarla doludur."[64]

"Kur'ânî Beyân" ile felsefe ve diyalektik konularını birbirine karıştıran İbn Sînâ ve diğer kelâmcılara İbn Rüşd'ün verdiği cevabın özü budur. Onun, dinî söylemle ilişki kurarken dini bağımsız bir yapı olarak değerlendiren yöntemi de şu üç temel prensibe dayanır:

1. Prensip; Bu, dinî söylemin daima aklın onayladıklarının paralelinde yer aldığını vurgular. Bu paralellik ya açık delâletle veya teville bilinir. Tevil ise ileride göreceğimiz gibi belli şart ve sınırlara sahiptir.

2. Prensip; Kur'ân, kendi kendini açıklar. Bunun anlamı şudur: Zâhir anlamı itibariyle aklî bir burhâna ters düşen bir ayet varsa, bu burhâna ters düşmeyerek ilk âyeti de açıklayan başka bir âyet muhakkak vardır. Sonuç itibariyle hiçbir Kur'ân âyeti akla aykırı değildir.

3. Prensip; Bu da tevil edilebilir olanla tevil edilemeyenleri ayırır. İbn Rüşd bu noktada dinin tevil kabul etmeyen üç temel üzerine yapılandığını söyler. Bu temeller, sırayla Allah'ın varlığını, nübüvveti ve ahiret gününü ikrâr etmektir. Bunun dışında kalanlar ise tevil edilebilir niteliktedir. Ama bunların tevilinde de üç şarta riayet edilmelidir: a. Arapça'nın ifade üslubundaki özelliklerine saygı gösterilmesi gerekir. Çünkü tevil, "lafzın hakikî delâletinden (=zâhir), mecâzî delâletine (=bâtın) taşınmasından başka bir şey değildir. Bu yapılırken Arapça'nın bir şeyin benzeri, sebebi, gerektireni (lâhik] veya karşılayanıyla (mükârin) isimlendirilmesi gibi mecâzi söz sınıflarında alışılagelmiş yapısının ihlâl edilmemesi gerekir."[65]. İkinci şart, dinî sözlerin iç bütünlüğüne riayet etmektir. Bu çerçevede dinî söyleme kendi aslî sahasının dışından unsurlar katmak caiz değildir. Dinî söylemin kendi aslî sahası, Allah Resulü (s)'nün dönemiyle sınırlıdır. Dolayısıyla Hermetik tasavvurları veya filozofların teorilerini dinî yapıya sokmaya çalışmak doğru değildir. Çünkü bunlar dini kendi aslî sahasından uzaklaştıracak içsel

bütünlüğünü zedeleyecektir. üçüncü şart; tevili yapacak kişinin bilgi seviyesine bakılmasıdır. Bunu yapacak kişide belli bir kültür seviyesi bulunmalıdır. Sonuç itibariyle dinî söylemin, "zâhir" ve "bâtın" olmak üzgre iki sınıfa ayrılması, hakikî olanla mecâzî olanın temyiz edilmesinden öte gitmemektedir. Aynı şekilde insanların "avâm" ve "havâs" olmak üzere ikiye ayrılmaları da, asıl olarak teorik aklî-burhânî bilgide belli bir seviyeye ulaşıp hem kendileri hem de emsalleri için tevil yapabilenlerle, bilgi ve kültürü bu seviyeye ulaşmamış halk kitlesi arasındaki ayrımdan öte gitmemektedir. Halkın ikinci kesimi muhayyile, darbı mesel yoluyla tasdik eden kimselerden oluşur. Şu halde dinî söylemin "zâhir" ve "bâtın" olmak üzere iki gruba tasnif edilmesi, insanların "avam" ve havâs" diye ayrılmalarıyla tam örtüşmemektedir. Yani "batın" sadece "havas"a "zahir"de sadece "avam"a özgü değildir. Aksine, "zâhir"i teslim etmek, avâmın yanı sıra havâstan olan âlimleri de kapsamaktadır. Aklî faaliyetin durduğu noktalarda bu böyledir. Örneğin, orucun, iftarın ve namazların vakitlerinin belirlenmesi gibi aklın müdahalesi olmayacak konularda durum böyledir. Başka bir deyişle, avâmın bilgisiyle havâssın bilgisi arasındaki fark türde değil bir derece farkıdır. Çünkü ortada iki hakikat değil tek hakikat vardır. Bu, tasavvufçuların ve batınilerin söyledikleri gibi "havâs bilgisi" (=İrfân) diğer beşeri bilgilerden türde farklı bir bilgi olmaktan çok uzaktır.

İbn Rüşd, nasların içsel bütünlüğüne saygıya, bunların birbirlerini açıklamasına ve aslî kullanım sahasına yabancı unsurlar sokmaktan kaçınmaya, dolayısıyla bunlarla, özgün ilke ve prensipler tarafından tesis edilen bağımsız bir yapı olarak ilişkiye girip binayı zedeleyecek davranışlardan kaçınmaya dayanan *bu "zâhirî" metodla, bu aksiyomcu metodla Aristo'yu yine Aristo'yla şerhetmiştir.* Yani Aristo'yu şerhederken yine onun görüşlerine başvurmuş, bunları inceleyerek asıllarına yani Aristo'nun ilke ve prensiplerine ircâ etmiş, bunu yaparken de bizatihi Aristo manzûmesi içindeki huccetleri araştırmıştır. Bu da Muallim-i Evvelin felsefesini Helenistik çağda ve İslâmî Dönem'de maruz kaldığı şaibelerden kurtarmıştır. Aksiyomcu, bilinçli ve kararlı bir bakışın yönlendirdiği ictihad üzerine kurulu olan türden şerhleri, İbn

Rüşd'ün gerçek asaletini göstermektedir. İbn Rüşd'ün şerh yoluyla doğurduğu düşünceler çoğu zaman açık olarak veya zımnen Aristo'ya isnad edilmektedir. Çünkü Aristo manzûmesinin siyâk biçimi bunları söylemeye hatta ihtiva etmeye kabildir. Çünkü bunlar bir yandan Aristo bakışıyla İslâmî bakışı birbirlerine yaklaştırırken, bir yandan da felsefe ile din arasında bir "uzlaştırma" veya "birleştirme" güdüsünü de bir kenara bırakmamakta ve ne Aristo'ya söylemediği bir şeyi söyletmek ne de İslâmî nassa taşıyamayacağını yüklemektedir.

O halde "Dinde olan "*sırf*" felsefede olanların sembolleri" *değildir.* Aksine bunlardan herbirinin kendine özgü yapısı ve yöntemi vardır. Ama bu onların birbirleriyle çeliştikleri anlamına gelmez. Aksine "Hikmet, şeriatın yoldaşı ve süt kardeşidir.. Bunlar tabiatları itibariyle yoldaş, cevher ve karakterleri itibariyle candan dostturlar." Bunun nedeni, her ikisinin de aynı hedefe yani "hakkı bilmeye" yönelmiş olmalarıdır. "*Hak, hak olanla zıtlaşmaz, aksine onu onaylar ve şahitliğini yapar*"[66]. Eğer bunlardan birine diğeri adına bir saldırı olursa bu ancak onlara mensup olanlardan kaynaklanmıştır. Örneğin dine yapılan saldırıların arkasında kelâmcılar vardır. Aynı şekilde felsefeye yapılan saldırılarda da kelâmcıların yolunda yürüyen felsefecilerin parmağı vardır. Kelâmcıların yolu; birbirlerinden tamamen farklı olan fizik âlemi ile metafizik âlemi, gayb âlemi ile şehâdet âlemi arasında birlik sağlamaya çalışan gâibin şâhide kıyâsı yoludur. İbn Rüşd, bu tür istidlâlin ancak "gaybdan şehâdet âlemine sıçramanın aklen mümkün olduğu yani şâhid ile gâibin tabiatlarının eşitlendiği noktada"[67] doğru olabileceğini söyler. Bu ise, bu alanda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şarttır. Zira, *gayb âlemi, mutlak bir âlem iken şehâdet âlemi sınırlı (=mukayyed) bir âlemdir. Bu nedenle bunlardan birinin diğerine kıyâs edilmesi caiz değildir.*

Bütün bunlardan sonra, "Beyân"-"Burhân" ilişkisini yeniden düzenleyecek tamamen benzersiz bir girişimle karşı karşıya olduğumuzu söylemeye bilmem gerek var mı? Bu yeniden düzenleme girişimi; olaylara akılcıl ve gerçekçi bir bakışla yani dinî ve felsefî "vakıa"yı, vakıanın verilerini göz önünde bulundurarak eleştirel bir bakışla yak-

laşma esasına dayanıyordu. Ama onun dayandığı bu bakış şeklinde, vakıaya teslimiyet veya vakıanın onu kuşatıp etki altına alması söz konusu değildi. Aksine vakıayı o kuşatıyor, ve yeniden inşası ve verimliliğinin arttırılması için çalışıyordu. Bu girişim, gerçekten Arap Düşüncesi açısından *yeni bir başlangıcı* temsil ediyordu. Bu başlangıcın, tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tumert aracı/otoriteyi yani bu tohumların yaşayıp gelişmesi için gerekli objektif şartı "üretmişti". İbn Bâcce ise bu başlangıcın gelişip kök salması için gereken sübjektif şartı yerine getirmek bâbında onun akılcı içeriğine derinlik kazandırmıştı. Objektif ve sübjektif şartların oluşması ve aşılanmasından sonra ortaya İbn Rüşd çıkmış ve bu başlangıcı daha derin bir bilinçle ve gerçekçi bir akılcılıkla tekrar inşa ederek olgunluğunu tamamlamasını sağlamış ve onu, yeni ufukların kapısını çalabilecek bir seviyeye çıkarmıştır.

VI

Evet İbn Rüşd'ün net olarak ortaya koyduğu bu sistem (=Rüşdcülük) gerçekten de yeni ufukların kapısını çalabilecek hale gelmişti. Nitekim böyle de oldu. Ama Arap Dünyası'nda değil de Avrupa'da Rüşdcülük, doğum yeri olan Arap Dünyası'nda boğulduktan sonra taşındığı Avrupa'da hayat bulmuştur. Doğduğu gün attığı çığlık Arap coğrafyasında günümüze dek bir türlü yankı bulamamıştır.

Peki bu boğulmanın nedeni neydi? Arap Düşüncesi'ndeki ilerleme, gerçek ilerleme yolunu bulur bulmaz neden durmuştu?

Daha önceki bir fasılda da (Fasıl: II, paragraf: 4) açıkladığımız gibi Arap Düşünce hayatı, Tedvîn Asrı'ndan günümüze dek "Arap Gerçeği İkilemi" dediğimiz bir soruna müpteladır. Bu sorun, bir yandan Arap Düşüncesi'nin kültürel devirleri arasındaki çakışmada, bir yandan da Arap Kültür tarihindeki zaman-mekan bölünmesinde kendini göstermekte, dolayısıyla Arap coğrafyasında kültürel bir eşzamanlılık sağlanamamaktadır. Geçen sayfalarda ana hatlarını çizmeye çalıştığımız Endülüs-Fas deneyimine Arap coğrafyası planındaki kültürel eşzamansızlığın hazırlayıcısı olan "*özgünlük=hususîyet*" açısından

baktığımızda kendimizi tamamen bağımsız bir kültür zamanının karşısında buluruz. Bu zaman, diğerlerinden temayüz etmiş ve İbn Sînâ'nın işleyip Gazzâlî'nin planlamaya ve yaymaya çalıştığı kültürel zamanı tamamen koparmıştır. Ama avnı deneyime, Arap Düşüncesi'nde kültürel evrelerin çakışmasıyla hazırlanan *genel* açısından baktığımızda kendimizi sönmek üzere olan bir mumun son kıvılcımına benzer bir ayndınlığın karşısında buluruz.

Gerçek şu ki biz, geçen sayfalarda Endülüs-Fas Kültür deneyiminin yalnızca bir boyutunu işleyip diğer boyutunu göz ardı ettik. Kısacası, Abbâsîler ve Fâtımîlere karşı zıt bir kültürel-ideolojik taslak olarak ifade edebileceğimiz ve resmî otorite tarafından desteklenen parlak boyutu anlattık. Ama başka bir boyutu sükût geçtik. Zaten aksini de yapamazdık. Çünkü aynı anda iki zıt olgudan sözetmek yanlış olurdu. İkinci boyutu temsil eden akım; gerçekten küçük ve İbn Rüşd'ün ölümüne kadar sürekli baskı ve kuşatma altında yaşayan Bâtınî akımdı. Bu akım subjektif olmasa da objektif olarak Fâtımî Devleti'nin ideolojisiyle ilişki halindeydi. Bu akım, Endülüs Hermetik Bâtınî ekolünün bir ürünüydü. Bu ekolün kurucusu ise H. 269 yılında Kurtuba'da doğan ve H. 319 yılında Kurtuba'ya yakın bir yerde ölen Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Bâtın el-Cebelî idi. Bu ekolün daha ilk günlerinden itibaren siyasî emellere sahip olup olmadığını bilmememize rağmen "Âtıl Akıl" için bir kanal açtığını bilmekteyiz. Bu kanal, sahte Empedokles'e isnad edilen Hermetik tezleri –İslâmî bir kisveye bürüyerek– yaymaya çalışmıştır. Endülüs Bâtınî ekolünün söz konusu faaliyetleri bizde Hallâc'ın tasavvufunu ve Karmatîler'in "iştirâkîliğini" çağrıştırmaktadır. Önüne konan bütün setlere rağmen ilerlemeye devam eden bu kanal Endülüs kültür ve siyaset hayatında rolü olmuş önemli sûfî-bâtınî kişilikler yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hicri dördüncü asrın sonlarında yaşayan İsmail b. Abdullah er-Ra'înî'yi, Ebu'l-Abbâs es-Sınhâcî b. el-Arîf'i (Ö. H. 536), onun çağdaşı ve izleyicisi olan İbn Burcân'ı zikredebiliizr. Bunlar "Şeyh-i Ekber" Muhyiddîn b. Arabî'nin (H. 560-638) şeyhlerindendi. İbn Arabî, gençliğinde İbn Rüşd'le karşılaşmış ama ara-

dığı "Batınî ilimleri" onda bulamayınca yanından ayrılmış ve Endülüs'de gizli gizli semboller ve Pisagorculuk, Orfeosçuluk ve Hind fıtratçılığının mirası olan tevillerle dolu yeni Empedokles mezhebini öğreten bir okula devam etti. Bu okul İbn Meserre döneminden sonra öğrencilerine gizli prensipleri ve sembolik öğretileri okutan tek okuldu."[68]

Endülüs'te illegal kanallar kazan ve tâ Emevî Halifesi Abdurrahman en-Nâsır'ın döneminden itibaren "Âtıl Akl"ın ürünlerini yaymaya çalışan Bâtınî akımın yanısıra Fas'da ve Muvahhidler dönemi Endülüs'ünde de "sünnî tasavvuf" adına "Âtıl Akl"ı yaymaya çalışan şeyh ve müridler topluluğu vardı. Bunların temel kaynakları başta *İhyâ* olmak üzere Gazzâlî'nin telifleriydi. Burada konuyla ilgili ayrıntılara girme imkanımız olmamasına rağmen İbn Rüşd'ün çağdaşı olan ve H. 594 yılında ölen "Zamanın Kutbu" ve "Gavs" olan Şeyh Ebu Medîn'e işaret etmeden geçemiyoruz. İşbiliye (=Sevilla) asıllı olan bu Şeyh, oradan Fas'a geçmiş ve Şeyh Ebu'l-Hasen b. Harzehem'den Muhasibî'nin *er-Riâye* ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını okumuştur. Daha sonra Doğu'ya gitmiş ve Bağdat'ta Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir Geylânî'yi tenkid etmiştir. Daha sonra Kuzey Afrika'ya dönerek Bicâye şehrine yerleşmiş ve son yıllarını burada geçirmiştir. İbn Medîn bu şehirde iken kalabalık halk grupları kendisini ziyaret etmiş ve birtakım kerâmetler sergilemiştir. Bölgenin zâhirî âlimleri kendisini, dönemin Muvahhidî halifesi Yakûb el-Mansûr'a şikayet ederek şöyle demişlerdir: "Bu adamın devletinize bir zarar vermesinden korkarız. Onun İmam Mehdî'ye benzerliği vardır. Taraftarları sürekli çoğalmaktadır." Halife de Bicâye valisine bir mektup yazarak şeyhi yanına göndermesini istemiş ve iyi muamele edilmesini emretmiştir. Halifenin maksadı onu sınamak ve imtihan etmekti. Ama şeyh Merrakeş'deki Halifenin yanına gitmek için yola çıktıktan bir süre sonra Tilmisân yakınlarında ölmüş ve Abbâd'a taşınarak evliya ve şeyhlerin gömüldüğü mezarlığa defnedilmiştir."[69]

Şeyh "Gavs" Ebu Medyen, Kuzey Afrika'daki tasavvuf şeyhlerinden birçoğunun manevî babasıydı. Bu şeyhler daha sonra Muvahhid-

ler Devleti'nin yıkılmasında başrolü oynamışlardı. Endülüs'te yaşanan "el-Ukâb" olayı, Halife Nasır b. Yakûb el-Mansur'un H. 608 yılında düştüğü bir yenilgi olarak Muvahhidler Devletinin şan ve şöhretin doruğundan parçalanma ve yıkılma çukuruna düşmesinde büyük rol oynamıştır. Ama bu noktada "Muvahhidler ve Muvahhid mezhebi karşıtı siyasî-dinî muhalefeti de unutmamamız gerekir. Bu muhalefet Hicrî altıncı ve yedinci yüzyıllar boyunca sûfi bir karakter arz etmiştir. Muhalefet liderleri iş bilen fakihler değil, çalışma hayatlarının büyük bölümünü taşrada ve dağlık kesimlerde geçiren zâhidler olup kendine has dinî bir akım oluşturmuşlardır."[70] Aslında bu akım, Selçuklular'ın Doğu'da yerleştirmeye çalıştıkları ve Gazzâlî'nin de tam bir "Sünnî meşrûluk" izâfe ettiği akımın uzantısından başka bir şey değildir. Doğu'da yaşanan Haçlı savaşları esnasında "bunların günahkâr müslümanlara ceza" olduğu zannıyla" tarafsız kalan tasavvuf akımı, Batı'da da Hıristiyan Prensliklerin Kuzey, Güney , Doğu ve Batı İspanya'daki müslüman varlığına yönelik saldırılarına karşı tarafsız kalmıştır. Ardı arkası kesilmeyen bu darbeler sonucunda Endülüs kaleleri birer birer düşerken sufîler Muvahhidler Devletini içeriden yıkmaya çalışıyorlardı. Sonuçta Muvahhidler Devleti çöktü ve –İbn Haldun'un deyimiyle– Merinîler, asabiyetçiliğin gücüyle yönetimi ele geçirdiler. Çok geçmeden de "eşrâf" ve tasavvuf ehlinden oluşan siyasî bir taban oluşturup "eşrâfın" "hizmetin"den, sûfîlerin "muhabbetin"den oluşan bir ideoloji geliştirdiler.

"Âtıl Akıl" en sonunda hem Doğu'da hem de Batı'da mücadeleyi kazanmış, itibar edilen "söz-bilgi", İbn Arabî ve Sühreverdî'nin öğrenci ile takipçilerinin ve bu ikisinin Hermetizme boğulmuş İşrâkî tasavvuflarına ait hale gelmiştir. "Söz-otorite" ise, İslâm coğrafyasının her bölgesinde devlet içinde devleti "Âtıl Akl"ın devletini temsil eden tarikat şeyhlerine kalmıştır. Bunlar çöküş asrının İslâm'ın Ortaçağının devletleri içinde yaşayan devletlerdi. "Söz-ilim" yani "Beyân" ve "Burhân"ın sözü ise mukallid fakihlerin ve nahivcilerin dudaklarında; Kelâm ve mantık dalında eser yazan geç dönem müelliflerinin şekilciliğinde donup kalmıştı.

İbn Teymiye'nin (H. 661-628) bir yandan Şîî ve Sûfî Bâtınîcilere bir yandan da –özellikle İbn Sînâ olmak üzere– felsefecilere, –başta Gazzâlî olmak üzere– Eş'arî kelâmcılara ve taklitçi Malikî, Şâfiî ve Hanefî alimlere açtığı pervasız savaş da sonucu değiştirmemiştir. İbn Teymiye'nin İbn Hazm'ın zâhirîliğinden ve İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille* de önerdiği metoddan esinlenip Hanbelî mezhebi adına "Beyân"ı savunmak için başlattığı savaş, çok yönlü ve şiddetli olmasına rağmen umulan neticeyi vermemiş ve *Arap Düşüncesi'nde hakimiyet taklitçilik ve şekilciliğin elinde kalmıştır.*

Bu olguyu en iyi şekilde gözlemleyenlerden biri olan İbn Haldun (H. 732-808) Arap-İslâm Medeniyeti'nin muhtelif alanlardaki gerilemesini yakından izlemiştir: "Âlemdeki kainat dili, sanki mahmurluğa ve tutukluğa çağırıyordu da onun bu çağrısına hemen uyuluverdi."[71] O, fıkıhtaki taklit olgusuyla ilgili şunları söyler: "Şehirlerdeki halk bu dördünün (Malik, Ebu Hanife, Şâfiî ve İbn Hanbel) taklitiyle yetinir olmuştu. Bunların dışındakilerin taklîdi zaman içinde kaybolmaya yüz tutmuş ve ulemâ, ihtilaf kapı ve yollarını kapamış.. Çaresizlik iddiasında bulunarak halkı bu mezhepleri taklit etmeye çağırmışlardı. Herkes kendi mezhebini taklit etmeliydi. Bu yüzden onların bu mezhepleri karışık olarak taklit etmelerini yasaklamışlardı."[72] Halkın, mezhepler arasında seçim ve ayıklama yapması kesinlikle yasaktı. Bir mezhep bütün meselelerde taklit edilmeliydi. Her imamın mezhebi onun takipçileri nezdinde ilme dönüştüğünde mezhep müntesipleri için ictihad ve kıyas yolu da kapanıyordu. Onlar da mezhep imamlarının dayandığı usûle başvurarak şüpheli ve karışık meseleleri teorik olarak açıklama ve ayırma ihtiyacıyla karşılaşmışlardır. Bu iş, çok derin bir melekeyi gerektiriyordu. Mezhep mensuplarından ancak bu melekeye sahip olanlar teorik çalışmaya girişebiliyorlardı. Bu mesele, o dönemin fıkıh ilmiydi..."[73]

Bu tür taklitçilik, epistemolojik planda ne anlama geliyordu?

Fıkıh; artık kıyasla yeni hükümlerin çıkarıldığı bir ictihâd faaliyeti değildi. Oysa geçmişte nasların değerlendirilme ve bilgi üretme aracıydı. Bu şekliyle fıkıh, hükmün geldiği aslın illetini bulmak hedefiy-

le onu tahlil etmeye ve bu illetin bütün fer'î meselelere ta'mîm edilmesine dayanıyordu.[74] Oysa taklitçilik döneminde bir melekeye yani bilinçaltında kökleşmiş zihinsel bir mekanizmaya dönüşmüştü. Bu mekanizmanın temeli de, birbirine benzeyen hükümleri birleştirip farklı olanları ayırmaktı. Tabiî bu yapılırken mezhebin usûlüne riayet edilmesi gerekiyordu. Şu halde mesele, kıyâsın birbirine katma veya ayırma konusunda mekanik bir araca dönüştürülmesinden ibaretti. Fıkıh, genel olarak teorik varsayımlardan oluştuğu için "katma ve ayırma" operasyonu; matematikteki alıştırmalar misali rutin bir faaliyete dönüşmüştü. Söz konusu dönemdeki fıkhî çalışmalar "zihinsel bir alışkanlık" olarak uygulanan alıştırmalara dönüşmüştür. İbn Haldun'un "bütün bunlar köklü bir melekeye ihtiyaç duyar hale gelmiştir" ifadesinin anlamı budur. Fıkhî akıl, bir "alışkın-akıl" ya da "meleke-akıl-"a dönüşmüştür. Fıkıh sahasında hakim olan bu "alışkın-aklın" aynı şekilde dil ve nahiv "araştırmaları"nda da hakim olduğunu söylememize gerek yoktur. Bu iki ilim dalındaki uygulamaların, birtakım teorik varsayımlar üzerindeki "i'râb alıştırmaları" haline dönüşmesiyle birlikte bunlarda kullanılan kıyas da "alışkın-akla" dönüşmüştür.

Kelâm ilmine baktığımızda; Gazzâlî'nin Eş'arî mezhebinin meselelerini ele almada takip ettiği Aristotelyen cedelci kıyâsı sürekli kullanmasıyla ve geç dönem kelâmcılarının da onu izlemeleriyle hakim olan yöntem, en sonunda "taklidde donup kalmaya" yol açmıştır. "Tutucu Eş'arîlik resmî öğreti haline gelmiş ve doğru dürüst hiçbir mezhep tarafından sıkıştırılmamıştır. Kelâm alimleri "İlâhî İrâde"yle ilgili meselelerde çok katı bir teslimiyetçiliğe boyun eğmişler ve bu meseleleri sürekli ikincil illetlerin mutlak çaresizliğe mahkum olduklarını söylerek geçiştirmişlerdir. Başka bir deyişle nedensellik yasası kat'î surette inkâr edilmiştir. Öte yandan geç dönem kelâmcılarının (=müteahhirûn) anladıkları Kelâm ilmi, bağımsız felsefeye en ufak değer vermemiş, aksine kendisi felsefe olmak istemiştir. Tabiî bu da taklidde donup kalmaya yol açmıştır. Bu dönem kelâmcılarının düştükleri bu taklit hali, bazı zamanlarda son derece basit kelâmî mese-

leler üzerinde yapmacık araştırmalar ve delil arayışlarıyla aşılmak istenmiştir. Kelâmcıların önlerindeki meselelerin bu derece basit olmalarının arkasındaki en büyük etken; mezhebe bağlılık hatta sırf geçmişe benzer olma konusunda gösterilen aşırı istekdir."[75].

Mantığa baktığımızda, bu ilimde de geç dönem mantıkçılarının izledikleri yolun mantık ilmini salt bir şekilciliğe boğduğunu görmekteyiz. Oysa geçen bölümlerde (Fasıl: X. paragraf: 5) gördüğümüz gibi Fârâbî'nin de vurguladığı şekilde "Mantık sanatının en büyük hedefi, burhânlara ulaşmaktı." Fârâbî, Mantığın asıl hedefinin *Kitâbu'l-Burhân* olduğunu ısrarla ifade etmişti. Oysa geç dönem müslüman mantıkçıları, mantığı; *Kitâbu'l-Burhân*'ın bir bölümünün ve kategorilerin atıldığı ve sadece sûrî (=şekilci) kıyasa itibar edildiği Helenistik çağın –"Âtıl Akıl" çağının– mantık anlayışına ircâ etmişlerdir. İbn Haldun bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Sonra geç dönem mantıkçıları (=müteahhirûn) geldiler ve mantık terminolojisini değiştirdiler. Mantığın semeresi olarak beş küllî prensiple yetindiler ve bunları *Kitâbu'l-Burhan*'dan ayırdılar. *Makûlat* (=kategoriler) kitabını hazfedip... *İbâre* kitabına aksi olanı kattılar.. Bu kitap üzerinde araştırmayı unutturdular. Mantığın beş kitabını; "Burhân", "Cedel", "Hitâbet", "Şiir" ve "Sofistik"i ihmal ettiler. Bunlar sanki Mantık ilmi'nin temel dayanakları değilmiş gibi görmezlikten gelmişlerdir. Sonra da kendi koyduklarıyla büyük bir söz yığını oluşturdular ve mantığa, diğer ilimler için bir araç ilim olarak değil bağımsız bir ilim olarak bakmaya başladılar.. Öncekilerin kitap ve yöntemleri sanki hiç yokmuş gibi terk edilmiştir.. Oysa daha önce de söylediğimiz gibi bunlar mantığın gerçek semere ve faydalarıyla doludur.."[76]

Mantığın, geç dönem mantıkçılarının ellerinde yaşadığı bu gelişme hiç kuşku yok ki çağdaş mantıkçılarımız tarafından "ileriye" doğru atılmış bir adım olarak değerlendirilecektir. Oysa mantık, onların yüzünden salt sûrî ve bağımsız bir ilim haline gelmiştir. *Biz, bu görüşün tam aksinin doğru olduğuna inanıyoruz.* Çünkü eğer çağdaş mantıktaki mutlak sûrîliği bir gelişme olarak görürsek ve mantığın matematiğe, matematiğin de mantığa karışmasıyla birlikte Konzet'in ifadesiy-

le mantığın "*herhangi bir konunun fiziği*" haline geldiğini savunursak onda herbiri belli bir konuyla has birçok "fiziğin" bulunduğunu da kabul etmemiz gerekir. Günümüz mantığı, sûrî doğruluğa yani istidlâl doğruluğuna daha fazla ilgi göstermekte "maddî doğruluk" –önermelerin doğruluğu– onu pek ilgilendirmemektedir. Çünkü maddî doğruluk meselesini bilimsel-deneysel yöntemlerle ele alan birçok deneysel bilim ortaya çıkmıştır. Arap-İslâm Orta Çağ'ında ve sonrasında mantığın Burhân kısmına ilgi gösterilmemesi ve sadece kıyastaki sûrî boyutuna ağırlık verilmesi kanımızca ileri değil geriye doğru atılmış bir adımdır.. Bu yaklaşım, mantığın Fârâbî öncesine; Helenistik çağa döndürülmesinden ibarettir. Bilindiği üzere Helenistik Çağ'da da *Burhân* kitabı kilise tarafından yasaklanmıştı. Çünkü bu kitap, önermelerdeki doğruluk meselesini yani kelimenin Aristotelyen anlamıyla "ilim" meselesini konu alıyordu. Bu "ilim"Aristo'ya göre "ilk ve zarûrî aklî önermelere" dayanan yakîni ilimdi. Şu halde İbn Rüşd sonrasında Arap Kültürü'ndeki mantık araştırmalarına hakim olan sûrîlik ya da şekilcilik, madalyonun öbür yüzünden başka bir şey değildi. Hatırlanacağı üzere aynı madalyonun öbür yüzünde fıkhî kıyastaki gerilemeyi görmüştük. Fıkhî kıyas, nasıl "aklî alışkanlığa" dönüştüyse mantıkî kıyas da benzer bir mekanizmaya yani aranan şeyi silmeye dayanan "alışkın akla" dönüşmüştür.

Sonuç itibariyle "İrfan" galip gelmiş, "Beyân" "akıl-alışkanlığa", "Burhân"da "alışkanlık-akl"a dönüşmüştü. Bunlar, Arap-İslâm Aklı'nın istifası gerçeğinin başlıca göstergeleriydi. Bu istifanın etkisi günümüz kültür çevrelerinde hâlâ sürmektedir. Tabiî, cahil halk kesimini söylemeye bile gerek yok! Bunu kanıtlamak için örnek vermeye bilmem gerek var mı? Güneş, delile muhtaç mıdır?

Artık burada duralım ve Arap Aklı'nın "oluşum" safhasında yaptığımız geziyi özetleyerek onun "yapısını", mekanizmalarını, kategori ve bakış açılarının analizine geçelim.

NOTLAR

1. İbn Hazın, *el-Faslu fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, c. II, s. 116, Mısır baskısı, Hâmişinde Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ı yer almakta.
2. a.g.e., c. II, s. 115-116.
3. İbn Hazın'a ait bu sözü İbn Azâri el-Merrâkeşî nakletmiştir, *el-Beyânu'l-Muğrîb fî ahbâri'l-Mağrib*, c. II, s. 59, Dâru Sâdır, Beyrut 1950.
4. Lane Poole Stanly Hasan İbrahim Hasan onu şu eserinde zikretmiştir: *Târihu'l-İslâm*, c. III, s. 176, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 6. Baskı, Kahire 1962.
5. Valencia Rodrigue R., *Târihu'l-fikri'l-Endelûsî*, s. 6, Tercüme: Hüseyn Mu'nis, Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1955.
6. a.g.e., s. 10, Dozy naklen .
7. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-ümem*, s. 88, önceki verilerin aynı.
8. *Valencia*, a.g.e., s. 12.
9. Sâid, a.g.e, s. 29.
10. Tarihsel açıdan bilineceği üzere, devletlerin başlattıkları ilmî hareketler ve ideolojik projeler, ancak bir veya birkaç kuşak sonra meyve vermeye başlar ve devlet çoğu zaman –İbn Haldun'un ifadesiyle– "yaşlılık devresine" girmiş olur. Bu bilgi, özellikle Orta Çağ devletleri için aynen geçerlidir. Ama yaşadığımız çağda durum oldukça farklıdır. Kitlesel iletişim araçları ve modern eğitim yolları düşünsel ve ideolojik hareketlerin çok kısa sürede olgunlaşıp yaygınlaşmasını sağlamaktadır.
11. Muhammed Ebu Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, s. 376, Matbaatü'l-Medenî, Kahire tarihsiz.
12. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 58, Kahire 1347.
13. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c.I, s. 46, Tahkik: Muhammed Ahmed Abdülazîz, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1978.
14. İbn Hazın, *el-Fasl*, c. III, s. 50.
15. a.g.e, c. II, s. 126.
16. a.g.e, c. II, s. 95.
17. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 111.
18. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 80-88.
19. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 364 vd., Dâru'l-Fikri'l-Arabî. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. V, s. 106 vd.
20. İbn Hazın, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi*, s. 168, Tahkîk: İhsan Abbâs, Mektebetu'l-Hayat yayınlarından Beyrut tarihsiz.
21. İbn Hazın, *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, el-Mecmûatu'l-ûlâ. İhsan Abbâs neşri s. 64.
22. İbn Hazın, *et-Takrîbu li-haddi'l-mantık*, s. 10.
23. a.g.e, s. 8
24. Burada İbn Hazm'ın, mantıkda fıkhî örnekler verme noktasında Gazzâlî'yi geçtiğine işaret etmemiz gerekir. Ancak İbn Hazm'ın projesi Gazzâlî'nin projesinden tamamen farklıydı. Gazzâlî, mantıkta "diyalektiği" ararken İbn Hazm "Burhân"ın peşindeydi. Başka bir deyişle Gazzâlî "mevcut bir bilgiyi" savunma, İbn Hazm ise "yeni bilgi üretme" düşüncesiydeydi.
25. Sâid, *Tabakâtu'l-ümem*, s. 101, önceki verilerin aynı.
26. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 13, 52, 54, 107.
27. İbn Hazın, *el-Fasl*, c. V, s. 16.

27m.İbn Hazm, *el-Fasl*, c.I, s. 181.
28. a.g.e, c. II, s. 95.
29. a.g.e, c. II, s. 96.
30. a.g.e, c. V, s. 36.
31. a.g.e, c. V, s. 38.
32. a.g.e, c. V, s. 2-11.
33. Onun Bâkıllânî ve bütün Eş'arîler'e yönelik reddi için yukarıdaki kaynak ve sayfalara bakınız.
34. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. V, s. 69-70, 17-21.
35. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 66-67.
36. a.g.e, c. I, s. 100.
37. a.g.e, c. I, s. 66.
38. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 94.
39. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 516.
40. a.g.e, s. 522.
41. Goldziher tarafından Cezayir'de neşredilmiştir (1903).
42. Burada İbn Tumert, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'e ait metinleri *Nahnu ve't-türâs* adlı eserimizden iktibas ettiğimizi hatırlatmak isteriz.
43. İbn Tumert, *E'azzu mâ yutlab*, s. 8.
44. a.g.e, s. 25, Gazzâlî'nin tabiat konusundaki illiyete yönelik tenkidi İbn Tumert tarafından fıkhî illete nakledilmiştir.
45. a.g.e, s. 195-196.
46. a.g.e, s. 168.
47. Kuzey Afrika ve Endülüs'de felsefenin doğuşuyla ilgili araştırmamız için *Nahnu ve't-türâs* adlı eserimize bakınız.
48. "*Resâilu İbn Bâcce el-ilâhiyye*, tahkik: Mâcid Fahri, Dârü'n-Nehâr, Beyrut 1968, s. 55, 52, 53, 121, 141.
49. Tam metin için bakınız: Abdülvâhid el-Merrâkeşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib*, 243, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire 1949.
50. a.g.e, s. 279.
51. a.g.e, s. 278, 279.
52. Kuzey Afrika ve Endülüs'deki felsefe ekolüyle ilgili araştırmamız için Bkz.: "İbn Rüşd Felsefesi'nin Yeniden Okuma Projesi", *Nahnu ve't-türâs*.
53. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, c. II, s. 869, Tahkîk; Süleymân Dünya, Dârü'l-Meârif.
54. a.g.e, c.II, s. 791.
55. a.g.e, c. II, s. 658.
56. a.g.e, c. II, s. 525.
57. a.g.e, c. I, s. 208.
58. İbni Rüşd, *Tefsîru's-simâ'it-tabî'î*; Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsu'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, s. 285, (hâmiş) Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1965.
59. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ-ba'de't-tabîat li-Aristo*, s. 313, Morris Buick basımı el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1938.
60. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, c. II, s. 603.
61. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 33-34. *el-Keşfu an menâhicu'l-edille* ile birlikte tek cilt halinde *Felsefetu İbn Rüşd* adıyla neşrolunmuştur. el-Mektebetu'l-Mahmûddiyetu't-Ti-

câriyye, Kahire 1968. İbn Rüşd'ün Eş'arî mezhebiyle ilgili tafsilatlı analizi için *el-Keşfu an menâhici'l-edille* adlı esere bakınız.

62. İbn Rüşd, *el-Keşfu an menâhici'l-edille*, s. 65, önceki verilerin aynı.
63. İbn Rüşd, a.g.e, s. 42.
64. a.g.e, s. 63
65. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 16.
66. a.g.e, s. 55.
67. a.g.e, s. 52.
68. Muhammed Gullâb, *el-Ma'rifetu inde Muhyiddîn Arabî*; İbn Arabî'yi anma kitabının içinde neşredilmiştir, s. 185, el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti, Kahire 1969.
69. el-Mukrî, *Nefhu't-tîb*, c. IV, s. 272.
70. Muhammed el-Kıbelî, *Müsâheme fî târihi't-temhîd li-zuhûrî Devleti'-Sa'diyyîn bil-Mağrib*, Mecelletu Külliyeti'l-Adâb Rabat, s. 16. Sayı: 3-4, 1978.
71. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 406, önceki verileri aynı.
72. a.g.e, c. III, s. 1016-1017.
73. a.g.e, c. III, s. 1022.
74. Kıyas ve mekanizmaları hakkında ayrıntılara ikinci ciltte gireceğiz.
75. Louis Gardet ve J. Anawaty, *Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, Terc. Subhî es-Sâlih ve Ferid Cebr, s. 138-140, Dâru'l-Ilmi li'l-Melâyîn, 1967-Beyrut.
76. İbn Haldun, *Mukaddime* c. III, s. 1106-1107.

Sonuç:
Arap Kültürü'nde İlim ve Siyaset

Bu kitapta hedefimiz, –kesinlikle– Arap Düşüncesi'nin tarihçesini yazmak değildi. Bütün istediğimiz; "alim" Arap Kültürü içinde Arap Aklı'nın geçirdiği "evreleri" takip etmekti. "Alim" planındaki Arap Kültürü'yle kasdettiğimiz; Tedvîn Asrı ve sonrasında derlenip toplanan ve yeniden inşâ edilen kültürdür. Bir tarihçe yazmak istemememize rağmen araştırmamız esnasında Kültürün değişik parça ve sahaları arasındaki ilişkileri yeniden düzenleme arzumuzdan dolayı bir tür tarihçe düşmekten de kendimizi alıkoyamadık. Bu da bizi araştırmamızın sonunda şöyle bir neticeye varmaya itti; *Arap kültür tarihinin yeniden yazılmasına şiddetli ve hayatî bir ihtiyaç duyulmaktadır.* Bu kitapta konuyla ilgili yeni bir taslak sunduğumuzu iddia etmememize rağmen böyle bir proje üzerinde ciddiyetle durulmasını mümkün kılan birtakım temel meselelere parmak bastığımız inancındayız. Belki de ilk defa çalınan kapılar açtık. Görülen o ki bu kapılarla ulaşacak ufuklar, oldukça verimli ve müjdelerle doludur.

Bu kitabımızın ikinci faslında (Bölüm 2) araştırma konumuzla ilgili ilk belirlemeleri yaparken Arap Kültürü'nün mevcut "tarihi"nin, atalarımızın yazdıkları tarihin tekrarından ibaret olduğunu söylemiştik. Mevcut tarih, hâlâ onları yönlendiren ve bakış açılarını belirleyen ilgi ve imkanları paylaşmaktadır. Oysa onların bıraktıkları tarih –ge-

nel itibariyle– "fırkalar", "tabakalar" ve "makaleler" tarihidir. *Kısaca söylemek gerekirse onlarınki, bir görüşün inşası tarihi değil, görüşlerde ihtilaf tarihidir.* Atalarımızdan miras kalan bu tür bir kültür tarihi–onların epistemolojik ve ideolojik alanları içinde mazur olmasına rağmen–günümüzde hâlâ şu veya bu şekilde yeniden üretilerek tekrarlanmaktadır. Bu üretim faaliyetleri, şuradan bir şey buradan bir şey almak ve "rivayetleri" fırkalar, tabakalar veya makalelerden oluşan bölümlere döşemekten ibaret kalmaktadır. Bu ayıklama işlemi esnasında öylesine yanlışlıklar yapılmaktadır ki "rivayetlerin" bilgisel ve ideolojik içeriklerine de zarar verilmektedir. Bu kabilden olarak düşünceler, "yenilik", "orjinallik" ve "öncülük" gibi arzuların etkisiyle söylendikleri ortamlardan koparılmakta ve çeşitli zorlamalarla asıl çerçevelerinin dışına taşınmaktadırlar. Bu ve benzeri çağdaş ilgi ve arzular, yol açtıkları körü körüne atılma haliyle metinlerin objektif ve bilimsel bakışa riayet edilmeksizin kullanılmasına zemin hazırlamaktadır.

Şu halde kültür tarihimiz, yeniden yazılmaya, hayır hayır, parçalara bütünden hareketle bakan ve çokluk içinde birliği sağlamaya çalışarak sınıflamada sadece dış görünüme değil iç yapıya da dayanan bir bakışla yeniden okunmaya muhtaçtır. Arap Aklı'nın dinamiklerini ele aldığımız bu araştırmada izlediğimiz yöntemin faydası; birleşme ve ilişme noktalarını, daha doğrusu –mevcut anlayışa göre birbirlerinden bağımsız olarak görülen– alanlar arasındaki organik birliği vurgulamasıdır. Dolayısıyla mevcut tasnif şekillerini ve yaklaşımları parantez içine atıp Arap-İslâm Kültürü'ne yönelik bilimsel araştırma isteklerini baltalayan "parlak sahneler bulma", "orjinallik yakalama" veya "ilerici unsurlar keşfetme" gibi ideolojik yönlendirmeler ve epistemolojik engellerden mümkün olduğunca kurtulmaya çalışır ve ilgimizi sadece epistemolojik boyut üzerinde –yani Arap Kültürü'nde bilgiyi inşa eden yapıları– araştırma üzerinde yoğunlaştırırsak düşünce mirasımızın değişik alanları arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesine dayanan yeni bir sınıflama türüyle karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır. Bu yeni tasnif şeklinde, dış görünümlere ait farklılıklar aşılarak içsel-yapısal ayrılıklara inilebilecektir.

O halde mevcut sınıflama biçimlerinde olduğu gibi Arap Kültürü'ndeki bilgi ve ilim türleri aklî ilimler-naklî ilimler veya din ilimleri-dil ilimleri ya da Arap ilimleri-Acem ilimleri gibi tasnifler yerine örneğin; fıkıh, nahiv ve belâğat, metod ve içerik bakımından birbirlerinden bağımsız ilimler veya Kelâm ilmi ile felsefeyi birbirini tamamlayan komşu ilimler ya da tasavvufu dinî ilimler, "Kimyâ"yı fen ve tabiat ilimleriyle birlikte aklî ilimler arasında zikretmek kısaca dış görünümü esas alan tüm bu tasnifler yerine yeni bir tasnif şekli aramamız gerekmektedir. Mevcut tasnif türleri, eski zamanda hayvanların –dış görünümlerine bakılarak– kara, deniz ve kara-deniz hayvanları olarak tasnif edilmelerine benzemektedir. Oysa bizim için Arap Kültürü'nün iç yapısında bilgi üretiminin zeminini oluşturan epistemolojik temeli gözetmek daha gereklidir. Ancak bu takdirde bilginin iç yapısını yani araç, mekanizma ve temel anlayışlarını göz önünde bulunduran ve yeni ufukların açılmasını sağlayacak bir tasnifle karşılaşmamız mümkün olacaktır. Tıpkı havanlarla ilgili olarak modern çağda yapılan omurgalılar--omurgasızlar.. gibi tasniflerin yepyeni ufukları aralaması gibi. Böyle bir girişimde bulunulduğunda engin Arap-İslâm Kültür mirasını oluşturan bilgi hazinesini üç ana gruba ayırmak mümkün olacaktır: a. Beyân ilimleri; nahiv, fıkıh, kelâm, belâğat vd.leri. Bunlar, gâibin şâhide kıyas edilmesine dayanan tek bir bilgi sisteminin tesis ettiği ilimlerdir. Bu ilimler, bilgi üretiminde " Arap-dinî ma'kûl" olarak adlandırdığımız ve Arapça'nın aslî tedâvül sahasıyla sınırlı olan bir sisteme dayanırlar. b. İrfân İlimleri: Tasavvuf, Şîî düşüncesi, İsmailiyye felsefesi, Kur'ân'ın bâtınî tefsiri, İşrâkî felsefesi, kimya, tabâbet, astroloji, büyü, tılsımlar... gibi ilim dalları olup metod olarak "Keşf, visâl" ve "itme-çekme" gibi yollara dayanan bir bilgi sistemi tarafından üretilirler. Biz, bu sistemi "aklî irrasyonalizm" olarak adlandırmıştık. Bu sistem, bakış açısı ve açılım bakımından Hermesçiliğin koyduğu dine değil akla mensûbiyeti esas alır. c. Burhân ilimleri; Mantık, matematik, tabiat, metafizik ve ilahiyat ilimleri gibi ilim dalları olup deneysel gözlemleri ve aklî çıkarsamaları esas alan bir bilgi sistemi tarafından tesis edilmişlerdir. Biz bu araş-

tırmamızda bu sisteme "aklî ma'kûl" adını vermiştik. Bu isim; bakış açısı ve açılım bakımından aklî önermeler üzerine kurulu, akılcı bir bilgi sistemini ifade etmektedir.

Sadece bu kadar da değil, bunun daha ötesinde sırf epistemolojik boyut yani Arap Kültürü'nün iç yapısı üzerinde yoğunlaşmamız, bu kültür içindeki hareketin tabiatını tanımamızı da kolaylaştırdı. Kitabımızın birinci bölümünü tahsis ettiğimiz "İlk Yaklaşımlar" kısmında, Arap Kültürü içindeki hareketin bir "sıçrama" hareketinden çok "yaslanma" hareketi olduğunu söylemiştik (Fasıl: II, Bölüm, 2). Çünkü Arap-İslâm Kültürü'nü oluşturan din ve dille ilgili ilimler Tedvin Asrı'nda doğup büyümüşler ve sonraki asırlar söz konusu ilimlere zikre değer katkılarda bulunmamıştır. Arap Kültürü'nün o "ebedî" sahnesi çok muhtelif asırlara mensup şahsiyetleri içermekte ama yaşayan kültürlü kesimimiz bu şahsiyetlerin birbirleri arasında veya bunlarla kendileri arasında zamansal bir mesafe olduğu bilincini taşımamaktadır. Bu, dış belirtileri ortaya koymak sûretiyle Arap Kültür zamanındaki durağanlığı ifade etmiş olduktan sonra araştırmamızda esas aldığımız bilgisinin iç yapısına göre bir sınıflama yapma isteği de kültürümüzün sahip olduğu hareketin bir yaslanıp kalma ve oyalanma hareketi olduğunu teyid etmiştir. Kültürümüzdeki hareket, bir çatışma ve bilgi sistemleri arasındaki çakışma hareketi olup, bir "sıçrama" yani bir merhaleden diğerine intikal ederek sonraki merhalenin öncekini aşma hareketi değildir. Sonraki dönemin önceki dönemde hayatiyet ve yenilenme potansiyeline sahip unsurları alıp diğerlerini silip attığı bir dönemlerarası ilişkiyi İslâm Kültür tarihinde görmemiz mümkün değildir. Bu, şu anlama gelmektedir ki Arap-İslâm Kültürü, Tedvîn Asrı'ndan beri temcid pilavı gibi tekrar tekrar sofraya konmaktadır. Ancak daha önce de işaret ettiğimiz gibi Endülüs tecrübesini bu genel halin istisnası olarak görmemiz gerekmektedir. Çünkü Endülüs tecrübesi, bir yandan Kelâm ilmi ve onun sorunsallarıyla, bir yandan Sînâcı felsefe ve onun İşrâkî eğilimleriyle, bir yandan da fıkıh mezhepleri ve onların kıyaslarıyla ilişkisini kopardığı için yeni ufuklar aralamayı başarmıştır. Henüz doğum günlerinde hiçbir yankı bulama-

dığı için boğulup giden bu tecrübeyi istisna eder ve genel duruma bakarsak Arap Kültürü'nün, Tedvîn Asrı'ndan itibaren kendini tekrarladığını ve işlerin durgunlaşmaya başladığı "anda" çalkalanıp durduğunu görürüz. Sonuçta bütün alanlarda "taklit üzerinde donup kalma" kader olmuştur.

Peki bu durağanlığın sebebi neydi?

Arap-İslâm Medeniyeti'nin kültürel sahada "evrensel" liderliği teslim aldığı tarihsel anın tabiatına baktığımızda bunun Helenistik çağın yani insanlığın düşünce tarihindeki ilmî ve felsefî "gerileme" ve "aklın istifası" çağının sonunun başını temsil ettiğini görürüz. Şu halde Arap-İslâm Medeniyeti –bu açıdan bakıldığında–, bu medeniyet tecrübesinin boğulduğu XV. yüzyılda yeni bir dönemi başlatan Batı Rönesansı için başlangıcın başlangıcı konumundadır. Bu noktada şu soru ısrarla karşımıza çıkmaktadır: Arap-İslâm Kültürü, "başlangıcın başlangıcını" neden aşamamış ve Avrupa'da gerçekleşen rönesansı kendisi gerçekleştirmek için atılım yapamamıştır? Başka bir ifadeyle Avrupa tecrübesinin başarıya ulaştığı noktada Arap Kültür tecrübesi neden başarısızlığa uğramış, ilerleme eğilimini sürdürememiştir?

Bu soru, burada düşündüğümüz çerçevenin sınırlarını hayli aşan bir soru olup değişik kesimler tarafından ve farklı ifadelerle sık sık gündeme getirilmiştir? Örneğin geçen yüzyılın sonlarında ve bu yüzyılın başlarında yaşayan İslâm-Arap Rönesansı'nın öncüleri bu soruyu şöyle sormuşlardır: "Müslümanlar neden geri kaldılar da diğerleri ilerledi?" (Cemaleddin Afgânî, Şekip Arslan...). Çağdaş ve Marksist eğilimli bir doğu bilimci ise aynı soruyu şöyle bir ifadeyle sormaktadır: "Ortaçağ İslâm-Arap dünyasındaki sosyal ve ekonomik şartlar neden Avrupa'da olduğu gibi gelişmeyi sürdürecek kapitalist bir sisteme zemin hazırlayamamıştır?" (Maxime Rodinson). Biz ise aynı soruyu kendi ilgi alanımız çerçevesinde yani salt epistemolojik çerçevede sormak istiyoruz. Sorunun söz konusu çerçeveyi tam olarak kuşatabilmesi için kalıbını iyice tedkik etmemiz gerekir. Ama sonuç itibariyle aynı soruyu şöyle sorabiliriz: "*Arap Kültürü'nün uyanışı yaşadığı Orta Çağ döne-*

mindeki bilgi araçları (=kavramları, yöntemler, bakış açıları...) neden sürekli bir gelişme kaydederek, XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşananın benzeri bir düşünsel ve bilimsel uyanışı gerçekleştirmemiştir?"

Modern Batı'nın Rönesansı'yla karşılaştırma yapmadıkça böyle bir sorunun pek anlamı olmayacağı ortadadır. Batı Rönesansı daha ilk başta olduğu gibi, günümüzde de hâlâ Klasik Yunan Uyanışıyla "doğrudan" ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse biz de meseleyi aynı çerçevede ortaya koymalı ve Avrupa ile Yunan tecrübeleri arasında bir karşılaştırma yapmalıyız. Bu durumda Yunan tecrübesi ile Modern Avrupa tecrübesinde gelişmenin hangi unsur ya da unsurlara dayandığını sormakla işe başlayabiliriz.

*Yunan tecrübesi*nin insanlık düşüncesi tarihinde yeni olarak ortaya koyduğu gelişme unsuru olan *Felsefe*'ye baktığımızda *bilim*in en önemli aday olduğunu görürüz. Gerçekten de Yunan felsefesi, insana ve evrene yönelik rasyonalist bir bakış açısı olması itibariyle doğuşu ve olgunlaşması aşamasında her şeyden çok bilimle ilişki kurmuştur. Bu ilişki, neredeyse bir tür nedensellik ilişkisi halini almıştır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkün olmuştur: Yunanlılarda felsefe alanında görülen gelişme bilimdeki gelişmeyle sebep-müsebbep (=illet-ma'lûl) ilişkisi içindeydi. Yunanlılar arasında tabiatın bütün parçalarının ve evrenin muhtelif tezâhürlerinin –aklî olarak– ircâ edilebileceği ana unsurun ne olabileceği sorusunu sorarak felsefî söylemin doğumunu hazırlayan Thales'in felsefî mesajı, bilimsel gözlemlerinin sonucu olarak gündeme gelmiştir: Ona göre evrenin aslı su idi. Çünkü aklî olarak her şeyin aslını suya döndürmek mümkündü. Cansız bir varlık olan buz suya dönüşüyordu. Aynı şekilde hava da su zerrecikleri içeriyordu (Özellikle Thales'in yaşadığı ada gibi deniz bölgelerinde hava çok nemli olurdu). Bitkiler de su ile besleniyorlardı ve susuz kaldıklarında kuruyup ölüyorlardı. Diğer varlıklar için de aynı durum geçerliydi. Felsefî söylemini yaşadığı çağda bilimin kaydettiği ilerlemeye dayandıran sadece Thales de değildi. Aksine Yunan Felsefesi'nin tamamı, eşzamanlı veya ardışık olarak yaşamış ve herbiri felsefî söylemini üzerine inşa ettiği "bilimsel bir konuyla" temayüz eden düşünce ekolle-

rinden ibarettir. Bir felsefî ekolden diğer bir ekole geçerek ilerleme kaydetmek de şu veya bu şekilde tek bir bilimsel konunun anlaşılmasında gerçekleşen ilerlemeye veya aklî açıdan aşağı bir seviyeden daha üst bir seviyeye yükselmeye dayanır. Yunan felsefe tarihinden örnekler vermemiz gerekirse şöyle bir sıralama yapabiliriz: Her şeyin aslını suya dayandıran Thales'den suyun yerine atomları veya bölünme kabul etmeyen en küçük birimleri koyan Demokritos'a, ondan evrendeki her şeyi değişim ve oluşumdan ibaret gören Herakleitos'a ulaşması büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Bundan sonra sağlanan ilerleme de Pisagorcular, evrenin bir düzen ve ahenk üzerinde kurulu olduğunu, sayıların ya da sayısal birimin evrenin aslı olduğunu söylemiş, bilimsel ve felsefî düşünceye büyük bir ivme kazandırmıştır. Gördüğünüz gibi Thales'den Pisagor'a Yunan felsefesi evrenle ilgili genel yaklaşımında hayli büyük adımlar atmıştır. Bu adımların hepsinde de etkin faktör ve besleyici güç bilimsel gelişmedir. Eflatun'un Yunan felsefesinde gerçekleştirdiği dev ilerleme de herkesçe bilindiği üzere onun dönemine kadar matematik bilimlerinde kaydedilen büyük ilerlemeye bağlıdır. Eğer bu arkaplan olmasaydı Eflatun'un söz konusu sıçramayı yapması mümkün olmazdı. Hem onun akademisinin duvarında şu slogan yazılı değil miydi: " Mühendis (yani matematikçi) olmayan yanımıza gelmesin". Aristo'nun biyoloji alanındaki araştırmalarıyla, mantık ve metafizik alanlarındaki düşünceleri ve genel evren telakkisi arasında da benzer bir ilişki söz konusudur.

Bütün bunlardan sonra kendimizi kendini dayatan bir soruyla karşı karşıya buluyoruz: Yunan Düşüncesi' bu düzenli ilerlemesini neden sürdürememiştir? Neden Aristo'nun hemen arkasından gerileme ve çözülme dönemine girerek Yunan aklının istilası ve irrasyonel (=gnose)in onun yerini alması söz konusu olmuştur?

Bu meseleyi Eski Miras'dan Arap-İslâm Kültürü'ne intikal eden "Âtıl Akl"ın etkinliğini tahlil ederken ele almıştık (Fasıl: VIII. bölüm: 2) Hatırlanırsa söz konusu analizi yaparken Helenistik Çağ uzmanı olan Fransız araştırmacı Festugiere'in bakış açısını zikretmiştik. Bu araştırmacı Yunan rasyonalizminin gerilemesinin ve Aristo'nun

hemen ardından tamamen çözülmesinin ardında yatan sosyal, tarihsel ve siyasal faktörleri sıralamıştı. Aristo sonrasında Yunan düşüncesinde birbirleriyle kıyasıya savaşan ekollerin –başta "kuşkucular"– ortaya çıktığını görmüştük. Söz konusu ekollerin hali, Yunan Aklı'nın "kendi kendini yemesine" yol açıyor ve aynı anda akla duyulan güvenin kaybolarak (İrfan=gnose, ilham gibi) başka bilgi kaynaklarının araştırılmasına, girişiliyordu. Bu konuyu ele aldığımız bölümde de aktardığımız gibi Festugiére'e göre, Yunan Aklı'nın bölünüp çözülmesine yol açan faktörler, yine bu akılcılığının içinde aranmalıydı. Ona göre mesele, daha çok bir iç patlamayla ilgiliydi. Çünkü Yunan Aklı, deneyden çok düşünsel diyalektiğe dayanıyordu. Oysa düşünsel diyalektiğin yolunun düzeltilmesi ve aklın kendini gözden geçirebileceği bir alanın açılması (=deneysellik) çok gerekliydi. Yunan Aklı'nın deneycilikten yüz çevirmesi ve duyusal bilgileri hor görmesi, Aristo'dan sonra olduğu gibi teorilerle kurulan yapının bir anda yıkılıp dağılmasına engel olamamıştır.

Biz bu görüşün büyük ölçüde doğru olduğuna inanıyoruz. Çünkü, Yunan felsefesini sürekli gelişmeye ve ilerlemeye sevkeden "ilim", Aristo ile birlikte yapısını mükemmele ulaştırıp kalesini çok sağlam bir şekilde kurmuş olmasına rağmen tamamen teorik bir ilimdi ve sadece aklî diyalektiğe dayanıyordu. Evet başlangıçlar her zaman duyusal veya duyusal bilgilerle genel deneyimlerden esinlenme idi. Ama Yunanlı Filozof/bilim adamı duyusal deneyime önem vermediği için salt aklî işlemlerle yeni bir "dünya"yı, felsefe dünyasını kuruyordu. Ama, bu "bilimsel" çalışma disiplinini o dönemin Yunan toplumunda hakim olan toplum yapısıyla birlikte değerlendirmemiz daha doğru olacaktır. Dönemin Yunan toplumu efendiler ve kölelerden oluşan iki sınıfa dayanıyordu. Tabiatla doğrudan ilişkiye girmek ve deneyler yapmak, kölelerin işiydi. Efendilere layık olan işlerse sadece "üst" türden; düşünme, araştırma, söylem üretme gibi etkinliklerdi. İşte bundan dolayıdır ki Yunan bilimi, felsefe üretmesine rağmen zanaat ve teknoloji üretememiştir. Felsefe, bilimin gelişmesi için gerekli araç ve edevâtı ona verememekteyken zanaat bunu fazlasıyla yapabilecek im-

kana sahiptir. Nitekim Avrupa tecrübesinde dün olduğu gibi bugün de bunu yapmaktadır. Hiçbir pratik yararı olmayan Yunan teorik biliminin taşlaşıp çökmesi kaçınılmazdı. Nitekim öyle oldu ve kendisiyle birlikte ona dayanan felsefe kalesi de yıkıldı. Bilim taşlaşıp felsefe kaleleri birer birer çökmeye başlayınca aklın önünde tek seçenek kalır: İstifa etmek. Nitekim o da öyle yapmış ve Helenistik Çağ "Âtıl Akıl" çağı başlamıştır.

Modern Avrupa tecrübesinde ise, Galile'den (1564-1642) itibaren Yunan tecrübesinin düştüğü hatalara karşı dikkatli olma eğilimi hakim olmuştur. Bu tecrübe, bilimi deneye, deneyi de şekil ve kaliteleri sürekli geliştirilen sınaî araçlara dayandırmaya esas almıştır. Böylelikle bilim ve teknoloji diyalektik ve ilişkiye –sonu gelmeyecek bir alış-veriş– girmiştir. Öte taraftan Galile'yle birlikte yeni ve sürekli yenilenen bir bilgi tarzı olarak deneysel bilimin doğuşu, daha önce lâhûtî olan Avrupa felsefesinin de Descartes'la birlikte yeni bir döneme girmesini sağlamıştır. Yeni dönemdeki Avrupa felsefesi bilime, matematik ve fiziğe dayanıyordu. Böylelikle felsefenin ilerlemesi ile bilimin ilerlemesi arasında ilişki tam bir nedensellik ilişkisine dönüşmüştü. Bu noktada sadece şuna işaret etmemiz dahi yeterlidir: Descartes; bilimle doğrudan ilişkili olan deneysel İngiliz Felsefesi'ne, Monatçılığında (=bölünmez güç öğretisi) kendi döneminde yaygın olan mikrobiyoloji yaklaşımlarından ve sonsuz küçükler hesabının verilerinden esinlenen Leibniz'e o kadar uzaktır ki. Yine Kant'ın tenkitçi felsefesi, tamamen Newton fiziğine ve bu fiziğin (mutlak zaman, mutlak mekan gibi) teorik anlayışlarına dayanır. Çağdaş pozitif felsefeler ve rasyonalist eğilimli bilim felsefeleri de tamamen felsefe ile bilim arasındaki organik ilişkiyi vurgulamaktadırlar.

Şu halde –bir araç ve içerik olarak– düşüncenin gelişmesi dün olduğu gibi bugün de bilimin gelişmesine bağlıdır. Şimdi karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır; bu soru Arap-İslâm Kültür tecrübesiyle ilgili bir soru olup doğrudan " Arap bilimleri"ni itham edici bir nitelik taşımaktadır. Yunan felsefe deneyiminin bize yönelttiği soru şöyledir: Arap Kültür tecrübesindeki felsefe, neden ayakta kalıp yayılmayı ve

akılcılığı genelleştirmeyi başaramamıştır? Acaba bunun sebebi, felsefî gelişmenin lokomotifi olan "bilim"in yokluğu mudur? Modern Avrupa Rönesansı da bu anlamda şöyle bir soru yöneltmektedir: "Orta Çağ'daki" Arap uyanışı, Avrupa Rönesansı'nın yaptığı gibi kesintisiz ilerlemesini sürdürerek ilerleme yolunda neden mesafe katedememiştir? Acaba bunun nedeni, bilimsel ilerlemenin "lokomotifi" olan deneyin yokluğu mudur?

Açıkça görüleceği gibi bu soruların değeri, onlara verilecek cevaplarda yatmamaktadır. Çünkü soruların cevapları kendi içlerinde zaten vardır. Bu tür soruların değeri; araştırmayı zenginleştirecek ve onun önünde yeni ufuklar açacak başka sorular içermesinde yatmaktadır. Şimdi bu iki soruyu aşarak bizi Yunan tecrübesinin "ilham"dan ve Avrupa tecrübesinin "baskısı"ndan kurtararak Arap tecrübesinin gerçeğine çekecek başka bir soruya yönelelim: *Arap Kültürü'nün "hareket" ve dalgalanmalarında Arap ilminin yeri nedir? Bu kültüre mensup olan aklın yani Arap Aklı'nın "gelişimi"nin konumu nedir?*

Daha önce Arap Kültürü'ndeki ilim ve bilgi türlerini üç ana grupta toplamıştık: a. "Beyân" ilimleri; b. "İrfân" ilimleri; c. "Burhân" ilimleri. Yukarıdaki soruda ifade ettiğimiz Arap İlmini bu üç grubu da kapsadığı için bunlardan herbirini ayrı ayrı ele alıp aynı soruyu böyle yöneltelim. Bunu yapmamız halinde, yeni soruların ortaya çıktığını ve birtakım sonuçlara ulaştığımızı görebiliriz.

"Beyân" ilimleriyle ilgili olarak V. ve VI. fasıllarda Arap Aklı'nın ilk ilmî faaliyetini bu dallarda sergilediğini söylemiştik. Bu dönemde, Eski Miras'la ve onun irfânî ve burhânî bilimleriyle doğrudan ilişkiye henüz girilmemişti. Gerçek şu ki; Arap Aklı, insanlığın düşünce tarihinde emsâli görülmemiş bir yaratıcılık sergilediği "Beyânî" ilimleri inşası esnasında teşekkül etmiştir. Bu gerçeğin bilincinde olmamız şunu açıklamada tereddüt etmememizi sağlamaktadır: "Felsefe" Yunanlıların mucizesi ise "Arabî ilimler" de Arapların mucizesidir (Fasıl IV, bölüm: 4). Öte yandan İslâm Medeniyeti'ni kendi ürünlerinden biriyle isimlememiz gerekirse en uygun isimlendirme herhalde "Fıkıh Medeniyeti" isimlendirmesi olacaktır. Aynı şeyi Yunan Medeniyeti için

düşünürsek onun için de bir "Felsefe Medeniyeti" diyebiliriz. Çağdaş Avrupa Medeniyetı içinse bir "Bilim ve Teknoloji Medeniyeti" ismini kullanabiliriz (Fasıl: V, bölüm: 1). Çünkü mesele, gerçekte büyük tarihsel başarılarla ilgilidir. Bunları, ancak bir ilmin teşekkülünde hangi (düşünsel) araçların yaratılması, hangi tasnif ve belirlemelerin yapılması, hangi ilişkilerin kurulması ve hangi dayanışmalara riayet edilmesi gerektiğini iyi kavrayanlar hakkıyla takdir edebilirler. Bir de tek bir asırda –Tedvîn Asrı'nda– sayısız ilmin teşekkül ettiğini düşünürsek bunun ne kadar büyük bir başarı olduğunu görürüz.

Ama daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tedvîn Asrı'nda nahivci, dilci ve fıkıhçıların gerçekleştirdikleri bu büyük iş; *söz konusu ilimlerin henüz daha ilk yıllarında zirveye ulaşmalarını sağlamışsa da Arap Aklı, Tedvîn Asrı'nın üretimine mahkum olmuş ve yeni şeyler eklemeyi başaramamıştır.* Bunun sebebi, temelde bu ilimlerin objesinin tabiatına râcîdir. Dikkat ederseniz tekil kullanıyor ve "obje" diyoruz, çoğul sigası kullanmıyoruz. Çünkü bütün bu ilimlerin –dil ve din ilimleri– objesi tektir yani tek bir tabiata sahiptir. Kısaca "nas"dır. Nahiv ve dil bilimlerinde "lugavî nas", fıkıh, kelâm gibi ilimlerde ise "dinî nas". Naslarla ilişki, tabiat bilimlerinin objesi olan tabiat olaylarıyla ilişki kurmaktan zordur. Bu iki saha arasında temel bir farklılık vardır. Bu farklılığı gerek yöntem planında gerekse araştırmanın devamı için konunun sağladığı imkanlar planında gözlemlemek mümkündür.

Yöntem boyutuyla ilgili olarak –daha önce de açıkladığımız gibi– Şâfiî'nin fıkhî re'yleri kanunlaştırmak için koyduğu ve bilâhare –şu veya bu şekilde– "Beyânî" ilimlerin tamamına genellenen prensiplerin tamamı, Arap Aklı'nın oluşumu noktasında Descartes'in Avrupa Aklı için koyduğu metod prensiplerinden aşağı kalmamaktadır (Fasıl:V, bölüm:2). Şafiî'nin bu prensipleri, Arap Aklı'nı yatay olarak cüz'înin cüz'îye bağlanması (=kıyas), dikey olarak da tek bir lafzın birçok anlama bağlanmasına sevk etmiştir. Dil, fıkıh, kelâmî diyalektikler ve nahiv araştırmalarının tamamında bunu gözlemlemek mümkündür. O bölümde bu tür bir durum içinde olan aklın, ancak başka bir akıl vasıtasıyla üretimde bulunabileceğini söylemiştik.

Nitekim böyle olmuş ve Tedvîn Asrı'ndan çok kısa bir süre sonra "Beyân" ilimlerinde "taklidde donup kalmaya" doğru bir eğilim baş göstermiştir. Fıkıhta ictihad kapısı kapanmış, halk dört mezhep imamının taklidine hapsolmuştur "Bu mezheplerin mensupları ve bunların hükümleriyle amel edenler arasındaki ihtilaf, şer'î metinler ve fıkıh usulû üzerindeki bir ihtilafa dönüşmüş ve mukallidler arasındaki münazaralar, mezhep imamlarının görüşlerini tashihe yönelmiştir... Şer'î meselelerin tâmamı ve fıkıh bablarından herbiri hakkında münazaralar icrâ edilmiştir. İhtilaf bazen Şafiî ve Mâlik arasında olmakta Ebu Hanife bunlardan birisine muvafakat göstermekte, bazen de Mâlik'le Ebu Hanife arasında olmakta Şafiî bunlardan birine uymakta, veya Şafiî ile Ebu Hanife arasında olmakta ve Mâlik ikisinden birine uymaktadır. Mezhep mensupları arasındaki bu münazaralarda dört imamın tenkid edilen yönleri açıklanmakta, ihtilaf noktaları ve ictihadlarının durumları ortaya konmaktaydı.. Bu ilim türüne "ihtilaf ilmi=ilmu'l-hilâf" ya da "Hilâfiyyât" denmekteydi. Bu ilme sahip olan birinin, tıpkı bir müctehid gibi hükümleri çıkarma yollarına (=istinbât) vâkıf olması gerekirdi. Hilaf ilmine sahip olan bir alimin görevi, kendi mezhebine muhalif olan birinin onun dayandığı delilleri yıkmasına izin vermemekti." Bütün bu gelişmeler, münazara ve münazara kurallarıyla ilgili bağımsız bir ilmin "Cedel=diyalektik" ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Cedel ilminin tarifi şöyle yapılmıştır: "Fıkıh veya başka bir ilimde herhangi bir görüşün korunması veya yıkılması maksadıyla istidlâl yapmada (=fikir yürütme) riayet edilecek sınır ve kuralları bilmektir"... Mantıksal düşünceye baktığımızda genelde muğâlatacı ve sofistik kıyâsa benzediğini görürüz." (İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1034) Mantıksal düşünce gerçekten de böyledir. Çünkü temel olarak tartışan tarafların arasındaki "karşılıklı itme ve reddetmesi"ne dayanır. Kesinlikle "Yardımlaşma ve mutabakata dayanmaz". (el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 21, Kahire 1979). Fıkıhta yaşanan bu durum aynı şekilde Nahivde de yaşanmıştır. (Bakınız. *el-İğrâb fî cedeli'l-A'rab*, İbnu'l-Enbârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971) Kelâm ilmine gelince, o zaten asıl itibariyle "karşılıklı

itme ve reddetme" esası üzerine kuruludur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi (Fasıl: XI, bölüm: 7) Gazzâlî bu ilmi –aynı maksadla– mantıksal diyalektikle donatmaya çalışmıştır.

Böylece asıl itibariyle düzenli ve kanunlaştırılmış bir yöntemle fıkıh, nahiv ve dil konularında gâibin şâhide kıyasına dayanarak bilgi üretilmek için ortaya konan "Beyânî" Kıyas, bütün kaygısı –İbn Haldûn'un tabiriyle– "bir görüşü korumak veya yıkmak" olan bir "Kelâm sanatına" dönüşmüştür. Bu sanatın bütün hedefi "doğru olanı saptırmak, vehme boğmak ve kuşkular yaratmak sûretiyle doğru değilmiş gibi göstermek, doğru olmayanı da aynı yollarla doğru gibi göstermektir". Bu ifade, harfiyyen Fârâbî'ye aittir. (*İhsâu'l-ulûm*, s. 80) Başka bir deyişle "İslâm-Arap rasyonalizmi" olarak adlandırdığımız, oluşum, yöntem ve başarılarını V. ve VI. fasıllarda açıkladığımız olgu da, Yunan rasyonalizmi ile aynı kaderi paylaşmış ve "Arap Beyânî Akıl" Tedvîn Asrı'ndan hemen sonra "kendi kendini yemeye" başlamıştır. Bu da Arap Aklı açısından "kendine güveni yitirmek ve yabancı bilgi kaynaklarına teslim olmak gibi bir vaziyete düşmekte" kendini göstermiştir. Bu vaziyet, Arap-İslâm Kültürü içinde belli alanlara Tedvîn Asrı'nın başlangıcından itibaren kendi mührünü vurmaya başlamıştır. Sekizinci fasılda da değindiğimiz gibi Eski Miras'la birlikte gelen Hermetik "Âtıl Akıl" Arap-İslâm Kültürü içinde önemli yerler işgal etmeye başlamıştı. Gnose'un (=İrfân) "Sünni tasavvuf" denen olgu vasıtasıyla Arap Beyân sahasına sızması dahi, Arap Beyânî Aklı'n istifasını sunmaktan başka çaresinin kalmadığını ilan etmesi için yeterliydi. Onbirinci fasılda (bölüm: 6) gördüğümüz gibi Haris el-Muhâsibî bunu ilk ilan eden kişiydi. O; Şafiî, İbn Hanbel ve kelâmcılarla ilişkisini "koparararak" tasavvufçuları seçmişti. O bölümde izah ettiğimiz gibi Muhâsibî'ye "Beyân" cephesinden gösterilen tepki çok şiddetli olmasına rağmen o yol almayı sürdürmüş ve sürekli gelişip genişleyerek bir müddet sonra "zâhir-bâtın", "hakikat-şeriat" arasında birlik olduğu iddiasıyla tasavvuf için "Sünnî meşrûluk" zemini sağlamayı başarmıştır. Bu meşrûluk; "beyân" dairesi içinde "Âtıl Aklı"n konumunu sağlamlaştıran Gazzâlî tarafından daha da kökleştirilip oturtulmuştur. Söz

konusu konum, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, akla duyulan güvenin ortadan kalkması ve –burada sufî irfancılığı olduğu gibi– yabancı bilgi kaynaklarına teslim olmakta kendini gösteriyordu.

Şimdi şu soruyu sormamız gerekiyor: Arap Beyânî Aklı neden bu konuma düşmüştür? Gerçek şu ki, siyasî, sosyal ve tarihsel faktörlerin bu konuda büyük rolü olmuştur. Şurası var ki Hermetik "Âtıl Akıl" da Tedvîn Asrı'ndan itibaren stratejik konumları işgal ederek Arap Beyânî Aklı her an tehdit etmeye başlamıştı. Bu dış faktörler de tabiî ki nazar-ı itibara alınmalıdır. Ama buna rağmen Arap Beyânî Aklı'n kendi dairesi içinde de bir yandan "İrfân"la yaptığı savaşta kaybeden taraf olmasında, bir yandan da son nefeslerini "taklit üzerinde donup kalmaya" vermesinde kendinden kaynaklanan sebepler de vardır.

Festugiére, Yunan Akl'nın ulaştığı "Âtıl Akıl" vaziyetini açıklarken Yunan Aklı'nın tecrübeyi hor görmesini temel neden olarak görmektedir. Peki Arap Beyânî Aklı'n başına geleni de aynı olguyla, tecrübeyi ihmal etmekle açıklamak mümkün müdür?

Yunan "Burhânî Aklı"nı, "aristokrat-efendi" aklı olarak tenkid edip duyusal/fiziki bilgiyi aşağıladığını ve tecrübeye yanaşmadığını vurgulayabilmemize rağmen aynı durumu Arap Beyânî Aklı için söylememiz mümkün değildir. Çünkü Yunan Aklı'nın objesi olan tabiat ve tabiat olayları fiilî tecrübeleri kabul ediyor olmasına yani sürekli gelişme imkanlarına sahip bulunmasına karşın Arap Beyânî Aklın objesi tabiatı itibariyle tecrübe edilebilir değildir. Zaten Arap Beyânî Aklın en önemli ve en tehlikeli zaaf noktası da budur. Oysa Yunan Aklı'nın objesinde araştırma, deneysel ve analitik bir yön izlendiğinde gelişmenin sonu yoktur. Çünkü tabiat kanunlarının tamamına vâkıf olmak imkansızdır. Aklın deneylere dayanıp bunların sonuçlarını uygulamasıyla sürekli kendini yenilediği Modern Avrupa tecrübesi bunun en açık kanıtıdır.

Arap Beyânî Aklın objesi, –henüz oluşum yıllarında olduğu gibi– yine "naslar"dır. Naslarla ilişki, tabiat ve tabiat olaylarıyla ilişki kurmak gibi değildir. Çünkü insan aklı –daha önce de ifade ettiğimiz gi-

bi– tabiat ve tabiat olaylarıyla ilişkisinde sonsuza kadar ilerleme ve gelişme imkanı bulmakta dolayısıyla önceki düşünce araçları ve kavramlarını "kestirip atabileceği" her dönemde yeni bir kültür zamanı yaratabilmektedir. Oysa lugavî ve dinî naslara hükmeden kurallardan çıkartılabilecek şeyler çok sınırlıdır. Dolayısıyla ilerleme imkanının kalmayacağı bir günün gelmesi kaçınılmazdır. O günden sonra eskileri gözden geçirmekten ve yeniden düzenlemekten başka yapılacak iş de kalmayacaktır. Nitekim Arap-İslâmî ilimlerde de böyle olmuş ve henüz kuruluş aşamasında –yani Tedvin Asrı'nda– donup kalmıştır. Tedvîn Asrı –hatırlanacağı üzere– aynı zamanda bir gözden geçirme, sınıflama ve yeniden düzenleme dönemiydi. Daha önce gözlemlediğimiz gibi (Fasıl: II, bölüm:2) şu konuyu/sorunu tekrar gündeme getirebiliriz: Sîbeveyh'in kitabından sonra nahivcilere, Halil'in *el-Ayn* kitabından sonra dilcilere, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra usulcülere yapacak bir şey kalmış mıdır? Evet üzerlerinde yaratıcılığın sergilenebileceği birçok fer'î konu vardı. Aynı şekilde alimlerin ilgisi de objenin (=nasların) sağladığı imkanların tükenmesinden sonra "araştırma yolları" (=metodlar), münazara ve diyalektik.. "âdâbı" gibi alanlara kaymıştı. Ama bütün bunlar, sonsuza kadar içine kapanmış bir dairenin içinde olup bitiyordu. Bu dairedeki hareket zaruri olarak dairesel bir hareket sergiliyor ve kendi kendini tekrar ediyor önceki üretilenler tüketiliyordu. Sonuç olarak Arap-İslâmî Aklın zamanı, sürekli tekrarlanan ölü –veya diriden çok ölü benzeri– bir zaman karakterine bürünmüştü.

Oysa bu, sorunun sadece bir boyutuydu. Diğer tarafta ise Arap Beyânî Aklın yapısı üzerinde çok daha kapsamlı ve çok daha derin etkileri olan başka bir boyut daha vardı. Çünkü mesele sadece o nasların sağladığı imkanların sınırlılığıyla ilgili değildi. Bir de bu naslardan bir şeyler üretme değil bunlarla ilişkiye girmede hedeflenen gaye konusu vardı. Bu bağlamda tanınmış şarkiyatçı Hamilton Gibb –kendisine göre– diğer halkların edebiyatından farklı olarak Arap Edebiyatı'nın kendine özgü bir hasleti olduğunu söyler: Arapça'nın dışındaki dillerin edebiyatlarında "Dilin, bilimsel gelişiminin geç başlamış ol-

ması dolayısıyla gramer kuralları ve dil analizlerinde izlenen sanatsal/teknik yolların, onların edebiyatlarının tür ve sıfatları üzerinde pek etkisi olmamıştır." Oysa Arap Edebiyatı'nda bunun tam aksi olmuştur. "Sonucu iyi veya kötü olsun, Arap Edebiyatı'ndaki sonraki gelişmeler, sürekli Tedvîn Asrı'nda yapılan dil incelemelerinin etkisi altında kalmıştır" (Hamilton Gibb, *Dirâsât fî hadârati'l-İslâm*, s. 299, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1964). Bu gözlemi, Arapça'nın Arap Edebiyatı'yla ilişkisi noktasında yerinde bir saptama olarak görüyoruz. Çünkü tarihsel bir gerçekliği ifade etmektedir. Biz dil alanında yaşanan bu olgunun, Arap Beyânî Aklın hareket ettiği –fıkıh, kelâm, tefsir, hadis ve belâğat gibi– alanlarda da yaşandığını düşünüyoruz. Bu durumda şunu söylemek mümkün olmaktadır: "Tabiî konum", dilin kanunlaştırılmasının, edebiyatının gelişmesine paralel olarak gelişmesini gerektiriyorsa aynı "tabiîlik" aklın kanunlaştırılmasının da onun ürünlerinin gelişmesinin sonucu olarak gündeme gelmesini gerektirir. Ama Arap Kültürü'nde bunun tam aksi meydana gelmiştir: Arap-İslâm Medeniyeti tecrübesinde bilimsel çalışma ise akıl için yasa koymakla başlamıştır. Bu bağlamda Arap Beyânî Aklın hareket alanı ve çalışma tarzı belirlenmiştir. Bu da öncelikle dil ve nahivde yapılmış daha sonra bunlar vasıtasıyla diğer dallara uygulanmıştır. *Şu halde Arap Beyânî Akl'ın yaptığından daha ileri gitme imkanı yoktu. Arap Aklı'nın dil ve fıkıh alanında gerçekleştirdiği dev üretim, sadece bağlı kalınması gereken dil ve hukuk kanunlarından değil aynı zamanda bizatihi akıl için konmuş kayıtlardan ibarettir. Evet, bu muazzam başarı aynı zamanda aklın belli bir çalışma alanına sıkıştırılmasından ibaretti. Dil ve fıkıhtaki yapılanma tamamlanınca yapılacak daha fazla bir şey kalmamıştı. Çünkü akıl için gerekli yasalar konularak aklın binası da tamamlanmış ve* Arap *Beyânî Akıl, kendini zincire vuran bu binanın mahkûmu olmuştu. Dolayısıyla durağanlaşmaktan ve 'taklide' düşmekten kaçınmak söz konusu değildi.*

Sonuç itibariyle, "Beyânî" ilimlerin yapı itibariyle Arap Düşüncesi'ne ve bir bütün olarak Arap kültürüne gelişim sürekliliği kazandırması imkansız hale gelmişti. "İrfânî" ilimlere yani "Âtıl Akl"a baktı-

ğımızda bunların da ilerleme sebeplerini veya uyanış sürekliliğini sağlamasını düşünmenin, zaten çelişki olduğunu görürüz. Çünkü bu ilimler yöntem ve hedefleri bakımından dünya için değil ahiret için var olmuşlardır. Bunlar arasında yer alan kimya, astroloji, tababet gibi dünyevî "gizli ilimlere" gelince bunlar evrene büyüsel bir bakışla yaklaşımdan doğan ilimlerdir. Bu bakış, esasen eşyanın değiştirilebileceği, tabiat yasalarının delinebileceği gibi (=doğal nedenselliğin inkarı) düşüncesine dayanan bir bakıştır. Dolayısıyla bu bakışa dayan ilimleri, asıl itibariyle ilim olarak kabul etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla ilmin gerçekleştirmesi beklenen şeyleri bunlardan beklemek mümkün değildir. Büyü ile rönesans gerçekleştirmek ne derece mümkündür?

Son olarak "Burhân" ilimleriyle karşılaşıyoruz ki söz konusu sorunun asıl muhatabı bu ilimlerdir. *"Arap İlimlerin" Arap Kültür Hareketi'nin neresine düştüğüne* dair sorduğumuz soru esasen "Burhân" ilimlerine yönelmektedir. Ama Arap Kültürü'nde en büyük alanı "Beyân" ilimleri işgal ettiği ve kendi sahasında en önemli başarıları onlar kaydettiği için burada ilgi odağımızı oluşturan meseleyle ilgili imkanlarını gözden geçirmemiz gerekmektedir. "Burhân" ilimlerinin imkanlarını daha iyi tartışabilmek için "İrfân" ilimlerinin imkanları hakkında da bir şeyler söylememiz yerinde olur.

Bu noktada, "Burhân" ilimleri sahasında *iki tip bilimsel uygulamayı* birbirinden ayırdetmemiz gerekir: a. Teorik uygulama; ki tamamen Aristo manzumesi içinde yer almakta ve onun yönlendirmesiyle hareket etmektedir. b. Pratik ve teorik uygulama; ki şu veya bu derecede Aristo manzûmesinden bağımsız hareket eder. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün uyguladığı şekliyle matematik ve tabiat ilimleri şu veya bu oranda Aristo manzûmesiyle sınırlıdırlar. Bu manzûme, bütünlüğünü kazanıp sahibiyle birlikte kendi içine kapandığı ve evren, insan ve Allah'la ilgili genel bir teoriye –yani metafiziksel bir manzumeye dönüştüğü için onun içindeki ilimlerin– bu manzume kırılmaksızın ilerleme ve gelişme sağlamaları imkansız hale gelmişti. Aristotelyen bilim

bu manzume içinde bağımsızlığını kaybetmiş ondan ve ona mahkum bir unsur haline gelmiş ve sonsuza dek sürecek fonksiyonunun biçimini o belirlemişti. Aristo manzûmesini kırmak ya da aşmak için önce onu kabullenmek, içinde çalışmak ve Miladî XII. yüzyıldan sonra Avrupa'da olduğu gibi ondaki çelişkileri ortaya koymak gerekiyordu. Söz konusu dönemde İbn Rüşd'ün Avrupa'ya girmesi orada devrimci bir düşünce akımı yaratmış ve bu akım bilimin Avrupa Rönesansı'ndaki tarihsel rolünü oynayabilmesini sağlayacak şekilde düşünsel ilerlemeye ivme kazandırmıştı.

Arap Kültürü'nde ise Aristo manzûmesi Hıristiyan Avrupa'daki gibi kabul edilmemişti. Çünkü Arap Kültürü'ndeki dinî kaynak otoritenin Aristo manzumesine, onun mantık ve diğer ilimlerine ihtiyacı yoktu. Oysa Hıristiyan kaynak otoritesinin (=kilise), ona çok ihtiyacı vardı. Bu husus gayet açıktı. Çünkü İslâmî-dinî kaynak otoriteyi oluşturan "fakihlerin" kendilerine özgü beyânî akılları vardı ve bu akıl diğerlerinin "mantık" ve ilimlerine ihtiyaç bırakmıyordu. Nitekim bu sebepledir ki Aristo manzûmesi Arapça'ya aktarıldığında ne bütün bir sistem olduğu ne de İslâmî-Dinî Düşünce'yi revize edebileceği için aktarılmamıştır. Aksine "İrfân" ile mücadelede kullanılmak için gelmiştir. Bunu daha önce de açıklamıştık (Fasıl: X, bölüm: 2). Öte yandan Arap Kültürü'nün Aristo manzûmesini bir bütün olarak ve "Âtıl Akıl" ile onun Hermetik açılımlarından arınmış bir şekilde aldığını söylemek de mümkün değildir. Aristo manzûmesinin Arap Kültürü'ne olduğu gibi ve katıksız olarak transferi ancak İbn Rüşd döneminde olmuştur. Bu dönem ise "Beyân" ile "İrfân" arasında bir tür ateşkesin sağlandığı dönemdir. Bu dönemde artık "Burhân" ihtiyacı da kalmamıştı. Ayrıca geç dönem kelâmcıları (=müteahhirûn), "Beyân"ın ihtiyacı olan "Burhânî" unsurları zaten yapılarına katmışlardı. Bu unsurların başında mantıksal kıyas ile –vâcib, mümkün.. gibi– metafiziksel kavramlar gelmekteydi.

Buraya kadar "Burhân" ilimlerinin Aristo manzûmesindeki konumlarına değindik. Bunların söz konusu manzûmenin dışında veya onun içe kapalı bir yapı olarak etkisine kapılmadan yapılan deneysel-

bilimsel uygulamalarına baktığımızda gerçekten de bilimsel bir uygulama olduğunu ve çoğu zaman oldukça olgun ve gelişmiş bir seviye arz ettiğini görürüz. Burada söz konusu Arabî, ilmî ilerlemenin bazı boyutlarını kaydetmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bu boyutlar –az sonra açıklayacağımız nedenlerden– kitabımızın metni içinde ilgi alanımızı oluşturmamıştı. Bu kabilden olarak Haverizmî'nin "Cebr"de, Mağribli Semev'el'in matematiksel "analiz ve sentez" konusunda sağladıkları ilerlemeye dikkat çekmemiz gerekir (Semev'el el-Mağribî, *el-Bâhir fi'l-Cebr*, Matba'atu Câmi'ati Dimeşk, 1972). Bilimsel, inceleme ve deneysellikle ayrıca Avrupa'daki ışık bilimcileri uzun zaman meşgul eden görme gücüyle ilgili teorileriyle öne çıkan İbn Heysem'i de zikretmemiz gerekir. Bütün bunlara, astronomi konusunda Bîrûnî, Bettânî, Batrûcî ve diğerlerinin çalışmalarını da eklememiz icap eder. Ancak bütün bu Arap bilim adamları tarafından gerçekleştirilen ve tarihsel bir gerçeklik olarak herkes tarafından teslim edilen bu olgun ve gelişmiş *bilimsel uygulamalar,* –araştırmamızın buraya kadar olan bölümünde sükût etmemizi gerektirecek biçimde– *başlangıcından sonuna kadar Arap Kültürü'ndeki mücadele ortamının dışında kalmışlar ve çarpışan taraflardan hiçbiriyle ilişkiye girmemişlerdir;* ne dinle ne de felsefeyle. Arap Kültürü'ndeki mücadele ne Yunan tecrübesinde olduğu gibi mitos (=efsane) ile logos (=bilim ve felsefe), ne de Modern Avrupa tecrübesinde olduğu gibi bilimle kilise arasında cereyan eden bir mücadele değildi. Bu mücadele önceki fasıllarda da izah ettiğimiz gibi iki ana bilgi sistemi arasında yaşanmaktaydı: a. Beyanî sistem ve onun ürettiği Sünnî İdeoloji; b. İrfânî sistem ve onun ürettiği Şîî (=İsmailî) ideoloji. Bu iki sistemin mücadelesinde üçüncü bir taraf olarak ve belli görevle (=Memûn'un düşü) giren Burhânî sistem daha ilk andan itibaren mevcut mücadele tarafından yönlendirilen ve ona mahkûm olan bir taraf olmuştur. Kelimenin tam anlamıyla ilim ise, daima çatışan düşünsel ve ideolojik sistemlerin hâmisinde kalmış dolayısıyla Arap Aklı'nın oluşum sürecine katkıda bulunma fırsatını bir türlü yakalayamamıştır. Oysa Arap-İslâm Medeniyeti'nde, Antik Yunan veya Çağdaş Avrupa tecrübelerinde olduğu gibi tabiat ve uzay

bilimleriyle uğraşan bilim adamlarının baskı ve yargılamalara maruz kalması diye bir şey söz konusu olmamıştır. Bunu örneklemek gerekirse Kepler ve Galile'yi zikredebiliriz. Bilindiği üzere Kepler'in (1571-1630) eserleri, Kopernik'in güneşin sabit yerkürenin güneş çevresinde döndüğüne dair teorisini desteklediği için dönemin ilahiyatçıları tarafından sıkı takibata ve toplatmalara maruz kalmıştır. Galile de (1564-1642) yer kürenin güneş çevresinde döndüğü görüşünde ısrar ettiği için çeşitli baskılarla karşılaşmış en sonunda engizisyon tarafından söz konusu görüşten vazgeçtiğine dair yemin ettiğini içeren bir belgeye imza koymaya zorlanmıştır. Canını kurtarmak için belgeyi imzalayan Galile imzadan sonra salonda ayağını yere vurarak şu meşhur sözünü söylemiştir: "Ama buna rağmen dönüyor". Arap-İslâm Medeniyeti'nde ise yer yüzünün küre olduğu ve döndüğüne dair düşünceler yaygın olmasına rağmen ne fıkıhçıların ne de yöneticilerin tepkilerine konu olmamıştır. Bunun nedeni de gayet açıktır: Bunlar, mücadelenin içinde değil kenarında yer alan konulardı. Çünkü Arap-İslâm Kültürü'nde yaşanan mücadele, evrenle ilgili bir yaklaşımın yıkılıp yeni bir yaklaşımın inşa edilmesi değildi. Oysa Avrupa'da mücadelenin konusu buydu. Bir yanda bilim adamları diğer yanda kilise farklı evren görüşlerini savunuyorlardı. Arap Kültürü'ndeki mücadele ise doğrudan siyasî ve ideolojik bir mücadeleydi.

Bu durumda, Arap Kültür tecrübesinde, Yunan ve Avrupa tecrübelerindeki "bilimin" yerine "siyaset"i koymamız gerekmektedir. Şu halde Yunan ve Modern Avrupa medeniyetlerinde felsefî (ve dinî) düşüncenin sorgulanması, rakip olarak görülmesi, yapılarının çözülüp yeniden yapılanması fonksiyonlarını "bilim" ifâ ederken, Arap-İslâm Kültür tecrübesinde bu fonksiyonları "siyaset" yerine getirmiştir. Geçtiğimiz fasılların birçoğunda ve defalarca ifade ettiğimiz gibi Arap-İslâm Düşüncesi'nin gelişimindeki belirleyici anları, "ilim" değil "siyaset" tesbit etmiştir.

Gerçek şu ki Arap-İslâm Düşüncesi ister yapısal ister tarihsel açıdan analiz edilsin, siyasetin bu düşünceyi yönlendirmede ve seyir güzergâhını belirlemede oynadığı büyük rol dikkate alınmadıkça yapılan

her türlü analiz eksik çıkacak, sonuçları yanıltıcı olacaktır. Muhtelif mezhebî akımlara ve metodik eğilimlere sahip olan düşünce tarihçileri –açık veya zımnî olarak– düşüncenin toplumsal gerçeklikten bağımsız olduğunu teslim etmektedirler. Oysa bu bağımsızlık her hâlükârda izâfî bir bağımsızlıktır. İzâfîliği de özellikle toplumun siyasî, ekonomik ve sosyal yapısına göredir. Bu izâfîliğin oranı saptanırken, düşüncenin soyutluluk merdivenindeki yeri (siyasî, dinî veya felsefî düşünce) ile devletin toplumda egemen olan ideolojiyle ilişkisinin yapısı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla çağdaş toplumdaki düşünsel üretimi –kapitalist, sosyalist veya "geri kalmış" olsun–, devletin etkinliğini, doğrudan veya dolaylı kontrolünü nazar-ı itibara almaksızın tahlil etmeye çalışmak çok büyük bir hata olacaktır. Bu durum, Orta Çağ Arap-İslâm Düşüncesi için de aynen geçerlidir. Çünkü İslâm, tarihsel gerçeği bakımından aynı anda hem din hem de devlet idi. Genel ideolojik çatışmada var olan düşünce de dinsel bir düşünce veya en azından dinle doğrudan ilişkili bir düşünce idi. Yine o, işte bu sebepten dolayı siyasetle de doğrudan ilişki halindeydi.

Sadece bu kadar da değil; "İslâm Devleti"nde siyaset ile düşünce arasındaki ilişki de sadece mevcut siyasetle belirlenmiyor aksine geçmişin siyasetiyle yönlendiriliyordu. Çünkü "bugün"ün siyaseti ister devlet ister muhalefet açısından olsun "dünün" siyasetinin devamıydı. Bu, iki açıdan böyle oluyordu: a. "Diğer"in temsil ettiği muhalefet, Muaviye'nin zaferi kazanıp Emevî Devleti'ni kurmasından sonra ortaya çıkan "diğer"den bu yana siyasî ideolojisi ve hedefleri bakımından aynı yapıyı sürdürüyordu. Dolayısıyla devletin genel siyaseti de sürekli olarak bu "diğer"le ilişkisine göre belirleniyordu. Öte yandan geçmişin siyaseti sadece olaylardan ibaret olmayıp aynı zamanda "arkaplan" ve *usûlü* de içeriyordu. Dolayısıyla halefin selefden devraldığı bilgisel-kültürel bir malzemeyi oluşturuyordu. Bu noktada devlet ile muhalefet eşittiler. Her ikisi de geçmişi özümseyip kendi menfaati için kullanmak istiyordu. İşte bu yüzdendir ki geçmişin üzerine dayalı rekâbet, yaşanan gün ve gelecek açısından verilen mücadelenin en önemli tezahürlerinden biri olmuştur.

Geçen bölümler, siyasetin Arap-İslâm Düşüncesi'ni yönlendirmede nasıl temel bir rol üstlendiğini yeterince ortaya koymuştur. Özellikle Tedvîn Asrı'yla birlikte düşüncenin "âlim" planında bir düşünce haline gelmesinden sonra bu biraz daha belirginleşmiştir. Ancak aynı olguyu Tedvin Asrı öncesinde çok daha net biçimde görmekteyiz. Çünkü "Hakem" olayının hemen ardından siyasî konularda dinin aracılığıyla konuşmak başlamıştır. Siyasî tavırlar, tabiatı itibariyle cüz'î oldukları için bunlara dinden genel dayanaklar aranmaya başlamıştır. Bu gelişme, daha sonraları "Kelâm İlmi" olarak bilinecek olan teorikleşmenin ilk adımını oluşturmaktaydı. Şu halde *Kelâm ilmi tarihsel gerçekliği bakımından sırf akideyle ilgili bir kelâm (=söz) değil aynı zamanda siyasetin dinde uygulanmasıydı.* Önce muhalefet ardından da devlet Eski Miras'a yönelmeye başladıklarında ikisinin de hedefi onu aynı amaç için kullanmaktı; sürekli genişleyen siyaseti dine uygulama olgusu siyasetin felsefeye de uygulanması sonucunu doğurmuştu. İlmî uygulama ise hiçbir gürültüye yol açmaksızın bireysel ve kopuk biçimde hâmisi olarak sürüyordu. Bütün bunlar, burada ortaya koymak istediğimiz sonucun doğumu üzerinde birleşiyorlardı.

Arap ilimleri; Harizmî, Bîrunî, İbn Heysem, İbn Nefîs ve diğerlerinin ilimleri Arap Kültürünün hareket ettiği sahnenin dışında kalmaya devam ediyorlardı. Dolayısıyla ne Arap Aklı'nın beslenmesine ne onun kalıplarının yenilenmesine ne de öncelik ve sonralıklarının araştırılmasına katkıda bulunmaları mümkün değildi. Arap Kültür zamanı Tevdîn Asrı'ndan İbn Haldun'un dönemine kadar aynı zemin üzerinde kayıp gidiyordu. Bu zaman, İbn Haldun'dan itibaren tamamen durağanlaşmış ve dalgalanması azalarak –doğumu henüz gerçekleşmeyen çağdaş Arap Uyanışı'na kadar– sürmüştür.

Öyleyse şu soruları tekrar sorabiliriz: "Müslümanlar neden geri kaldı da diğerleri ilerledi?" Orta Çağ Arap Toplumu'nun sosyal ve ekonomik durumları hareketli, genişleyen ve gelişen bir ekonomiye sahip olmasına rağmen neden kapitalist bir sisteme dönüşememiştir? "Ortaçağ"daki Arap Uyanışı'na neden sürekli gelişme yoluna bir türlü ulaşamamıştır? Bütün bu sorular, epistemolojik boyut içinde sorul-

madıkça eksik ve güdük kalmaya mahkumdurlar. Soruların doğrudan Arap Aklı'na yöneltilmesi gerekir. Çünkü "müslümanlar" sahip oldukları aklın istifasını sunmasıyla ve onların da bu istifa için dinî meşrûluk aramaya başlamalarıyla gerileme sürecine girmişlerdir.. Oysa Avrupalılar, aklın uyanmaya ve kendini sorgulamaya başlamasıyla ilerleme sürecine girmişlerdir. Kapitalizme gelince, o zaten rasyonalizmin çocuğudur.

Arap Aklı'nın istifasını sunmada gösterdiği "ısrar"ın sebeplerine gelince bunların bazıları İslâm öncesi "Eski Miras"a bazıları da hâlis "İslâm Mirası"na râcidir. Geçen fasıllarda da açıkladığımız üzere Araplar, değişik görüş, inanç ve felsefelerin sentezinden oluşan bir karışıma varis olmuşlardır. Bu sentezin dışını saran kalın kabuk tabakası ise Hermetik "Âtıl Akl"ın ürünlerinden oluşmaktaydı. Arapların tarihsel ve ilmî rolleri, bu kabuğu aşarak ilim ve aklın "madenleri"ne yani insanlığın akli gelişmesinin hülâsası olan Yunan akılcılığına ulaşmaktı. Onlar bu rolü kısmen yerine getirebilmişlerdir. Kısmen yapabilmelerinin sebebi de yine hâlis "İslâm Mirası"nın verilerinden birine dayanmaktadır. "İmamet ve Siyaset" buhranı, yapısal ve müzmin bir buhranı teşkil etmekteydi. Bu buhranın sosyal ve kültürel kökleri tüm Arap-İslâm Tarihi boyunca ideolojik bir çatışmanın beslendiği kaynak olmuşlardır. Bu ideolojik çatışmanın taraflarından biri, Hermetik "Âtıl Aklın" ürünlerini temel alıyordu. Dolayısıyla söz konusu ürünler sosyo-politik hatta tarihsel bir fonksiyon üstlenmeye başlamışlardı. Bu durum, Arap-İslâm Medeniyeti tecrübesindeki en tehlikeli çelişkilerden birinin doğumuna yol açmıştı: *Çatışan tarafların her ikisinin –Şîî muhâlefet; Sünnî devlet– ideolojsinin de epistemolojik temelle ideolojik içerik arasındaki çelişkiden kurtulamamaları.*

Şîî muhalefet, İslâm tarihi boyunca ezilen, itilen ve horlanan sosyal grupların sempatisini toplayıp siyasi ve sosyal bir davanın sözcülüğünü yapmıştır. Bu da ona, devrimci ve ilerici bir görünüm kazandırmıştır. Şîî muhalefet "Âtıl Akl"ın ürünlerini kendi ideolojisi için epistemolojik bir temel olarak kullanmak istemiş hatta dinî ve siyasî felsefesini doğrudan onunla oluşturmaya çalışmıştır. Bu Şîî muhalefe-

tin ayaklanma ve mücadelelerle dolu tarihsel geçmişi boyunca şu çelişkiden muzdarip olmasına neden olmuştur: Hedeflerdeki ilerici ve devrimci karaktere karşın, ideolojide irrasyonalist karaktere sahip olmak. Muhalefetin değişmez rakibi olan devlet ise tam aksi bir tavır sergilemiş ve sosyal hedeflerde muhafazakâr olmasına rağmen ideolojik faaliyetinin birçok alanında "devrimci" (=akılcı) bir yol izlemiştir. Arap-İslâm Medeniyet tecrübesini hedef alan Haçlı seferleri, İspanyolların Endülüs'e saldırıları ve Moğollar'ın Doğu ülkelerini talan etmesi gibi dış faktörlerin de etkisiyle iktidar ve muhalefetteki ortak çelişki yine ortak bir gerilemeye yol açmıştır. Bu çerçevede Şiî muhalefetin hedeflerindeki devrimci karakter çözülerek dinî ideolojisinin bilgisel temelini oluşturan irrasyonalist karakter baskın hale gelmeye başlamıştır. İktidar ideolojisinin akılcı karakteri de zayıflayarak sosyal hedeflerindeki muhafazakârlık etkinliğini arttırmaya başlamıştır. Sonuçta epistemolojik ve ideolojik planda irrasyonalist yaklaşım yaygınlaşmış, sosyal alanda geri kalmış feodal yapılar revaç bulmuştur. Böylelikle Arap-İslâm Medeniyet tecrübesinde epistemolojik temelle ideolojik içerik arasındaki uyum ve bütünleşme (!) ilk defa gerçekleşmiş ve bu Arap-İslâm Medeniyeti'nin ikinci merhalesinde yani "gerileme" çağında gündeme gelmiştir.

Bunlar, "müslümanların geri kalma nedenleriyle" ilgili gerçeklerdi. "Diğerlerinin ilerleme nedenlerine" daha doğrusu *Avrupa Rönesansı'nın arkasındaki faktörlere* baktığımızda bunların da iki tür "miras"a râci olduklarını görürüz: a. Hıristiyan-Yunan mirası; b. Felsefî ve ilmî Arap Mirâs; İlk miras özellikle iki unsur üzerinde yoğunlaşmaktadır.: a. *Kilisenin gnose'la (=Âtıl Akıl) sürekli olarak mücadele etmesi*, bu mücadele Hıristiyanlığın doğuşunu izleyen ilk dört asırda kesintisiz devam etmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da "Âtıl Akl"ı sahneden tamamen dışlamıştır. Kilise, gerek gnostisizmle mücadelesinde gerek diğer bidatlerle savaşında, gerekse Hıristiyan akaidiyle ilgili konularda yapılan münâzaralarda Yunan kökenli "dinî ma'kûl"den yararlanmıştır. "Dinî Ma'kûl"ün başında ise mantık gelmekteydi. Bu da "Evrensel Aklın" Hıristiyan düşüncesinde sürekli et-

kin olarak var olmasını sağlamıştır. Bundan sonra din ile siyaseti birbirinden ayırma, başka bir deyişle devletin kilisenin kontrolünde olan düşünsel meselelere karşı bağımsız kalmasıdır. Bu da çatışmanın devlet aleyhine değil sadece kilise aleyhine yönlenmesini sağlamıştır. Ama *bu çatışma, "imamet ve siyaset" uğruna değil "hakikat" uğruna girilen bir çatışmaydı.* Hedef; dinî ve kevnî (=evrensel) hakikata ulaşmaktı. b. Arap Mirâsı; Avrupa'ya taşınan ve Rönesans'a katkıda bulunan bu unsur da iki cepheye sahiptir: İlki İbn Rüşd felsefesidir. İbn Rüşd, Avrupa'ya gerçek Aristo'yu tanıtmakla kalmamış din-felsefe arasındaki ayrımla ilgili yaklaşımını da taşımıştır. Buna göre, din ile felsefeden her biri birbirlerinden bağımsız yapıları temsil ediyorlardı ve kendilerine özgü usûl ve ilkeler üzerinde yapılanıyorlardı. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, Avrupa'da felsefe ile kilise yani bilimle ilahiyat arasında sert ama verimli bir mücadelenin başlamasına zemin hazırlamıştır. Mücadelenin sonunda kazanan taraf akıl olmuş ve Avrupa bilimin bağımsızlığını benimsemiştir. İkinci cephede ise İslâmî İlimle karşılaşmaktayız. İslâmî ilimler söz konusu mücadeleye rönesans yolunda ilerlemesi için ivme kazandırmıştır. Bu bağlamda Avrupa'nın bilimsel uyanışında çok büyük rolleri olan iki Arap alimden bahsetmeden geçmek istemiyoruz.

Bu alimlerden ilki; H. 430 yılında ölen el-Hasan b. el-Heysem (=İbn Heysem)'dir. Avrupa'da Alhazen adıyla bilinen İbn Heysem'in optik ve ışıkla ilgili teorileri, Galileo seleflerinin deneysel bilim devrimi diye adlandırdıkları tarihsel olguyu inşa etmeleri için gerekli zemini oluşturmuştur. İbn Heysem görme fiilinin niteliğini konuyla ilgili çelişik Yunan teorilerini aşarak açıklamak istemiştir. O, zamanında mevcut olan teorileri iki ana gruba ayırmıştır: a. Görme fiilinin gözden varlıklara yansıyan bir ışıkla gerçekleştiği görüşünü savunanlar; b. Görülen objelerin sûretlerinin yayıldığı ve göze intikal ettiğini savunanlar. İbn Heysem bu iki ana grup arasında ihtilafı bilimsel ve tenkitçi bir yöntemle çözümlemeye çalışarak şöyle demiştir: "Durum böyle olunca ve araştırmacılar arasındaki ihtilaf bu şekilde devam ettirilince bu işin gerçek yönünü öğrenmek sonsuza dek mümkün olma-

yacak ve görme fiilinin keyfiyeti hakkında kesin bir bilgi oluşmayacaktı. Bu yüzden biz bütün dikkatimizi konuya yönelip onun üzerinde düşünmeyi ve gerçeği öğrenme konusunda çok çalışmayı uygun gördük. Görme fiilinin prensip ve önermeleri üzerinde düşünmeye devam edip mevcut bilgileri tarayıp görülen eşyaların durumlarını gözden geçirmek ve cüz'î konuların özelliklerini birbirlerinden temyiz etmekle işe başladık. Gözün görme halindeki durumlarını sürekli izleyip bunlar arasında hiç değişmeyenleri ve duyu keyfiyeti bakımından kuşku duyulmayan noktaları tesbit ettik. Araştırma ölçülerimizde önermeleri ayıklayıp sonuçlara çekince koyarak ardışıklığa ve sıralamaya bağlı kaldık. En sonunda da temyiz ettiklerimizi iyice araştırarak belli bir görüşe meyletmeyi değil gerçeği aramayı önde tutup ulaştığımız bilgileri kritike ettik." (Bakınız: *el-Hasan b. el-Heysem; buhûsuhû ve küşûfuhu'l-beşeriyye*, Mustafa Nazîf, s. 35, Matbaatu Tûrî, Mısır 1942).

Önerme ve prensipler üzerinde devamlı düşünmek, sürekli izlemek, araştırmak, cüz'îlerin özelliklerini ayrıştırmak, araştırma ve ölçülerde önermeleri kritike edip, sonuçlara çekince koymak suretiyle ardışıklığa (=tedrîc) riayet etmek, gerçeği aramak ve saplantılardan korunmak... Batıda modern bilimin dayandığı temel esaslar bunlardır. Bu esaslar, Arap Medeniyeti tecrübesinde kabul görmedikleri için Avrupa'ya intikal etmişlerdir. İbn Heysem'in kafa yapısına bakarsak "Burhân" ile "Beyân" arasında bilimsel bir evliliğin ürünü olduğunu görürüz. Yaratıcı Arap bilim adamı ve filozofların özelikleri arasında en bariz olanı; yaratıcılıklarında "Burhân" metodolojisi (burhânî mantık kıyası) ile "Beyân" metodolojisini –özellikle de– fıkhî kıyasın analitik ve izlemeci boyutunu birleştirmiş olmalarıdır. Bu özelliği, İbn Heysem, İbn Nefîs (=kan dolaşımının kâşifi), İbn Bassâl (=Endülüs'te deneysel tarım biliminin kurucusu), İbn Haldûn ve kendi alanlarında yaratıcılıklarını sergileyen diğer bilim adamlarında gözlemlememiz mümkündür. Bunlar, "Beyânî" (usûl-ü fıkıh alimlerinin) kavramlarını ve kendilerine has ıstılahlarını araştırmalarında kullanmışlardır.

İbn Heysem'in ne görüşleri ne de bilimsel metodolojisi Arap Kültürü'nda kabul görmemiş ve hiçbir yankı oluşmamıştır. Tabiî Arap

Aklı'nın oluşumunda da en ufak etkisi söz konusu değildir. Bu nedenledir ki, bu görüşlerin tarihsel açıdan ifade ettikleri anlamı başka bir kültürde –Avrupa Kültürü'nde– görmekteyiz. İbn Heysem'in bilimsel metodolojisinin ve görüşlerinin Arap Kültürü içinde ne derece yabancılık çektiğini görebilmek için, onun ortaya koyduğu yapıcı, bilimsel ve metodik şüphecilikle Gazzâlî'nin yıkıcı ve metafiziksel "şüpheciliği" arasında bir karşılaştırma yapmamız yeterlidir. İbn Heysem'in şüpheciliğinin en ufak yankısı duyulmazken Gazzâlî'nin şüpheciliği Arap Coğrafyası'nın dört bir yanını istila etmiştir. İbn Heysem kendi şüpheciliğiyle ilgili şunları söyler: "Çocukluğumdan beri insanları farklı inançların üzerinde düşünüp kafa yorar, her fırkanın kendi inandığına nasıl sıkı sarıldığına bakardım. Oysa ben bunların hepsinden şüphe duyardım. Çünkü bana göre hak (=doğru), tek olmalıydı." Alimler arasındaki ihtilaf, doğrunun çokluğundan değil doğruyu ararken başvurdukları yöntemlerin farklılığından kaynaklanmaktaydı. İbn Heysem bunun idrakinde olarak şöyle bir soru sormuştur: "Zannî kamuflajların ortaya çıktığı, şüpheci kimsenin kafasındaki bilinmezlerin kaybolup gittiği bir yol bulunabilir mi?" O, kendi sorduğu soruyu yine kendisi cevaplamıştır: "*En sonunda doğruya ancak, malzemesi duyusal veriler ve sûreti aklî durumlardan oluşan görüşler vasıtasıyla ulaşabileceğini gördüm. Bunu da ancak Aristo'nun mantık, tabiat ve ilahiyat ilimlerindeki tesbitlerinde buldum ki, bunlar aynı zamanda felsefenin ve tabiatının da ta kendisidirler.*" Çünkü Aristo, İbn Heysem'e göre "Doğruya gidilen, doğrunun tabiatı ve cevherinin kavrandığı, kendisinin ve mahiyetinin bulunduğu yolun işaret taşlarını gayet sağlam bir şekilde ortaya koymuştur (İbn Ebî Usaybia'nın naklettiği İbn Heysem'e ait bir makale).

Gazzâlî'nin *el-Munkızu mine'd-dalâl*'ı yazmasından yaklaşık üç çeyrek asır önce İbn Heysem yukarıdaki satırları kaleme almıştır. O, hakikat yolunun ilimden –mantık ve tabiat ilimlerinden– geçtiği inancındadır. *Gazzâlî ise hakikatın yolunu Hermetik mistisizminde görmüştür. O, İbn Heysem'in koyduğu İlmin kökünü kazımış, yaymaya çalıştığı rasyonalist kritisizm (=tenkidçi) ruhunu boğmuştur.* Onun bu ilim ve rû-

ha yönelik yaklaşımının arkaplanında selefleri; "Âtıl Akl"ın yılmaz bekçileri Muhâsibî'den İbn Sînâ'ya kadar birçok mistik yer alırken kendinden sonraki dönemde ise eserleri ve takipçileri yer almıştır. Evet, İbn Heysem Arap Kültürü içinde gerçekten bir "yabancı"ydı ve onu kesinlikle etkileyememişti. Oysa Gazzâlî, onun hocaları ve öğrencileri, bu kültürün tam orta yerinde güçlü ve ısrarlı bir şekilde çalışıyorlardı. Bunlar araştırmamız boyunca yolumuza çıkarak Arap Aklı'nın oluşumuna ayırdığımız fasıllar boyunca bize hep kendilerini dayatmışlardır. Oysa İbn Heysem ve onun bilimsel metodolojisine, işte Avrupa Rönesans'ına göz attığımız şu kısa bölümde işaret edip geçmek zorundayız.

Avrupa'nın Rönesans hareketini etkilemiş önemli simalardan ikincisi de tanınmış Endülüslü felek bilgini (astrolog) Nureddin Ebu İshak el-Bitrûcî'dir. Avrupa'da Pétagius adıyla bilinen el-Bitrûcî de (Ö. H. 601), Arap Aklı'nın oluşumu esnasında zikretmemizin mümkün olmadığı kişilerden biridir. el-Bitrûcî de İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd okulunun meyvelerinden biriydi. Bu okul, yaygın olan ve kozmolojik olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın işledikleri sudûr metafiziğini tesis eden felek bilgini Batlamyus'un sistemini eleştiriyordu. Bu Endülüs okulu, Aristotelyen eğilimliydi ve Aristo'nun kozmolojik görüşleriyle uyum sağlayacak bir felek sistemi oluşturmaya çalışıyordu. İbn Rüşd'ün öğrencisi el-Bitrûcî, Batlamyus sisteminden farklı bir felek sistemi oluşturmayı başarmıştı. Yeni sistem hem Aristo'nun görüşleriyle uyumlu hem de Batlamyus'un zorlamalarından uzaktı. Bu yeni sistem Avrupa'ya intikal ettikten sonra hayli taraftar bulmuş ve onaltıncı yüzyıla kadar Batlamyus'un sistemiyle mücadele etmeyi sürdürmüştür. İbn Heysem'in görüşleri nasıl modern Avrupa'daki optik fiziğin temelini oluşturmuşsa Bitrûcî'nin uzayla ilgili görüşleri de Kopernik ve Kepler gibi alimlerin elinde Avrupa felek bilimindeki uyanışın temelini oluşturmuştur. *Bu vesileyle şunu tekrar vurgulamak isteriz ki Modern Avrupa Rönesansı Arap Rönesansı'nın doğrudan bir uzantısı olarak gündeme gelmiştir.* Çünkü Arap Medeniyeti'nde potansiyel olarak bulunan birçok şey Avrupa'da gerçekleşme şansı bulmuştur. Arap Me-

deniyeti'nin aynı şeyi yaparak gelişebilmesini engelleyen sebeplere gelince bunları geçen sayfalarda özetlemeye çalıştık. Bunlar, tamamen teorik yani varsayımsal sebeplerdir. Çünkü tarih olaylarının başka türlü açıklanması mümkün değildir. İnsanlık medeniyetinin bir bütün olarak genel tarihsel değişiminin dokusu ise gerçek sebepleri içermektedir. Burada cüz'îler küllîlere bağlanmakta, sonuçlar önermelerle içiçe geçmektedir.

Her ne kadar tam olarak çıkmamışsak da konumuzun dışına kaymaya başladığımızı görüyorum. Öyleyse Arap Kültürü içinde Arap Aklı'nın yapı taşlarına yönelik incelememizi, üç farklı bilgi sistemini temyiz etme sonucuna ulaştığımızı ifade etmekle noktalayalım. Bu bilgi sistemlerinin hepsi de bilgi, kavram ve bakış açısı üretiminde kendine özgü bir mekanizmaya sahiptirler. Bundan sonraki aşamada söz konusu sistemlerin analizini yapıp mekanizma, kavram ve bakış açılarını irdelemek, Tedvin Asrı'nda oluştuğu şekliyle Arap Aklı'nın iç yapısını teşkil eden karşılıklı ilişkilerini gözden geçirmek istiyoruz. Bu da kitabımızın ikinci cildinin konusunu oluşturmaktadır.